

Interaktionsanalyse als methodologische Integration

Beitrag zur Wissenschaftstheorie der Religionswissenschaft

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
an der Fakultät für Philosophie,
Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Felix Hoch

Erstgutachter: Prof. Dr. Michael von Brück

Zweitgutachter: Prof. Dr. Horst Junginger

Tag der mündlichen Prüfung: 23.01.2012

In Dankbarkeit meinen Eltern gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Einleitungsteil

1. Einleitung	7
1.1 Problemstellung	7
1.2 Forschungsstand	8
1.3 Aufbau der Arbeit	10
2. Methodologische Pluralität in der Religionswissenschaft	12
2.1 Geschichtlicher Abriss religionswissenschaftlicher Zugänge	12
2.1.1 Philologisch-hermeneutischer Zugang	12
2.1.2 Sozial-empirischer Zugang	15
2.1.3 Phänomenologischer und psychologischer Zugang	17
2.1.4 Kulturwissenschaftlicher Zugang	19
2.1.5 Naturwissenschaftlicher Zugang	21
2.2 Optionen des Umgangs mit der methodologischen Pluralität	22
2.2.1 Methodologischer Exklusivismus	22
2.2.2 Methodologischer Inklusivismus	23
2.2.3 Methodologischer Pluralismus	23

Hauptteil

3. Metatheoretischer Rahmen der Interaktionsanalyse	26
3.1 Methodische Vorüberlegungen zur Metatheoriebildung	27
3.1.1 Theoriebildung und Metatheorie	27
3.1.2 Kritik an Metatheorie	31
3.1.3 Methode der Metatheoriebildung	36
3.2 Interaktionistische Ansätze	38
3.2.1 Drei-Welten-Theorie (Popper)	38
3.2.2 Quadrantenmodell (Wilber)	42
3.3 Interaktion als implizites Thema verschiedener Ansätze	50
3.3.1 Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Berger/Luckmann)	52
3.3.2 Körperwissen (Koch)	58
3.3.3 Interpretative Religionsethnologie (Geertz)	64
3.3.4 Biologischer Funktionalismus (Malinowski)	69
3.3.5 Diskursanalyse (Foucault)	73
3.3.6 Natürliche Grundlagen religiöser Erfahrung (D'Aquili/Newberg)	78

3.3.7 Natürliche Grundlagen religiöser Konzepte (Boyer)	83
3.4 Entwicklung des Interaktionsmodells	88
3.4.1 Wirklichkeitsbereiche	88
3.4.2 Wissenstransformationen	90
3.4.3 Möglichkeitsbedingungen	93
4. Anwendung des Modells am Beispiel eines religionswissenschaftlichen Gegenstandsfeldes	96
4.1 Zur Auswahl und Eingrenzung des Gegenstandsfeldes:	
Meditation bei Zen-Meister Dōgen (1200-1253)	96
4.2 Zum gegenwärtigen Stand der westlichen Ch'an/Zen-Forschung	96
4.3 Beiträge aus dem Gegenstandsfeld	103
4.3.1 Leben von Zen-Meister Dōgen (Kim)	103
4.3.2 Zen-Meditation als Enactment-Ritual (Wright/Leighton)	112
4.3.3 Funktionen und Lebensbedingungen des Zen-Klosters (Kim)	117
4.3.4 Dōgens Handbuch der Zen-Meditation (Bielefeldt)	123
4.3.5 Zen-Erfahrung und das Gehirn (Austin)	130
4.3.6 Entwicklung der Konzepte von Buddha (Pyysiäinen)	135
4.4 Überlegungen zur Erfassbarkeit von methodologischen Konfigurationen ...	138
4.4.1 Ebenen methodologischer Konfigurationen	139
4.4.2 Qualitative und quantitative Bestimmung von methodologischen Konfigurationen	142
4.5 Beitrag des Modells zur methodologischen Diskussion der westlichen Ch'an/Zen-Forschung	144
<u>Schluss teil</u>	
5. Integrativer methodologischer Pluralismus	146
5.1 Implikationen für die religionswissenschaftliche Wissenschaftspraxis	146
5.1.1 Metakritische Präzisierung der Untersuchungsparameter des Gegenstandsfeldes	146
5.1.2 Orientierung bei der Methodenwahl	149
5.1.3 Anschlussfähigkeit in interdisziplinärer Forschung	153
5.2 Implikationen für das religionswissenschaftliche Selbstverständnis	157
5.2.1 Identität der Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft	157
5.2.2 Geschichte des religionswissenschaftlichen Methoden-Diskurses	158
6. Kritik, Zusammenfassung und Schluss	160

7. Anhang	162
7.1 Abbildungsverzeichnis	162
7.2 Übersicht und Beispieltabelle zu den Interaktionen	163
8. Literatur	165
9. Lebenslauf des Autors	175

1. Einleitung

1.1 Problemstellung

Die Religionswissenschaft hat in ihrer Geschichte verschiedene Paradigmen durchlaufen, welche sich unter anderem durch einen bevorzugten methodologischen Zugang zu ihrem Gegenstand Religion auszeichnen.¹ Gegenwärtig versteht sich die Religionswissenschaft als kulturwissenschaftliche Disziplin mit einer pluralistischen Methodenauffassung. Als Folge der notwendigen kritischen Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie tendiert sie jedoch dazu, nicht nur deren naive Generalismen, Essentialismen und Subjektivismen² abzulehnen, sondern mit dem Verzicht auf die Untersuchung der Erfahrungsdimension einen ganzen Bereich von Wirklichkeit auszuklammern. Weil Erfahrung als schwer wissenschaftlich und empirisch untersuchbar gilt und Versuche der Rekonstruktion schnell Gefahr laufen, in Metaphysik abzudriften, beschränkt man sich primär auf die öffentliche Seite der Religion.³ Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts nehmen die Veröffentlichung aus dem Bereich der Kognitions- und Neurowissenschaften zum Gegenstand Religion stetig zu, so dass schon jetzt von einer neuen religionswissenschaftlichen Unterdisziplin, der *Cognitive Science of Religion*, gesprochen wird. Trotz des großen Interesses für diesen neuen Zugang sind die Ergebnisse dieser Disziplin von der gegenwärtigen Religionswissenschaft kaum ausreichend wissenschaftstheoretisch reflektiert und bleiben aufgrund der methodologischen Verschiedenheit schwer integrierbar. Letztlich sind selbst die beiden religionswissenschaftlichen Hauptzugänge, der historisch-hermeneutische sowie der sozial-empirische, trotz Annäherung unter einer kulturwissenschaftlichen Klammer immer wieder im Streit darüber, welcher von beiden der angemessenere ist.

¹ Stensvold unterscheidet in ihrem Artikel *Hunting for Paradigms in the History of Religion* drei religionswissenschaftliche Hauptparadigmen: den Evolutionismus, die Religionsphänomenologie und den Pluralismus. Der Begriff *Paradigma* wird seit dem späten 18. Jhdt. für eine wissenschaftliche Denkweise oder Weltanschauung verwendet. Stensvold bezieht sich in ihrer Verwendung auf die Arbeit *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* von Thomas Kuhn, welcher darin die Sicht einer sich stetig weiterentwickelnden Wissenschaft kritisiert und stattdessen zeigt, dass sich wissenschaftliche Entwicklung oft in Sprüngen und gegen den Widerstand des wissenschaftlichen Mainsstreams vollzieht. In Kuhns Werk bezeichnet der Begriff den Konsens einer wissenschaftlichen Gemeinschaft bezüglich Meinungen, Werten, Theorien, Methoden und Problemlösungen. Im strengen Sinne fallen bei Kuhn Sozial- und Kulturwissenschaften in die Kategorie von präparadigmatischen Protowissenschaften, da sich bei ihnen eine solche Einheitlichkeit nicht in allen Aspekten herausgebildet hat. Auf die Religionswissenschaft angewendet bezeichnet Stensvold mit dem Begriff *Paradigma* insbesondere einen Korpus von Textbüchern und wissenschaftlichen Artikeln, welche normativen Status besitzen. Stensvold 2004: 51ff.; Kuhn 1973.

² Michaels 2001: 489f.

³ Ausnahmen sind hier etwa Ansätze wie Jacques Wardenburgs *Neustil-Phänomenologie* und die Arbeit *Religious Experience Reconsidered* von Anne Taves, die versuchen den Bereich der Erfahrung wissenschaftlich zu rehabilitieren. Waardenburg 1978; Taves 2009.

1.2 Forschungsstand

In den 1970er wuchs das Problembewusstsein in Bezug auf die Multidisziplinarität der Religionswissenschaft stark an, was sich zum einen an Textsammlungen zeigte, die klassische Zugänge zum Studium der Religion zusammenstellten, zum anderen an Sammelbänden, in deren Mittelpunkt methodologische Fragen standen.⁴ Besonders Eric Sharpe arbeitete die methodologische Pluralität in seinem Überblick über die Religionswissenschaft *Comparative Religion* deutlich heraus. Seiner Meinung nach erfordert die empirische Wirklichkeit, dass man neben der Religionsgeschichte auch andere Disziplinen wie Soziologie, Ethnologie, Anthropologie, Psychologie etc. als mögliche Zugänge anerkennt und auf deren komplementäre Methoden zurückgreift.⁵ Eine ähnliche Ansicht vertreten auch Hans Georg Kippenberg und Kocku von Stuckrad in ihrer *Einführung in die Religionswissenschaft*. Da alle Methoden Ontologien voraussetzten, die selber mit den Mitteln der Wissenschaft nicht überprüft werden können, stellen sie höchstens theoretische Perspektiven dar. Kippenberg und von Stuckrad fordern daher die Abkehr von einer einzigen Zentralperspektive. Dieser Ansatz impliziere keine Beliebigkeit, weil die Rekonstruktion des kulturellen Ortes der Perspektive in der Religionswissenschaft immer mitvollzogen werde, wohl aber eine Bescheidenheit der Religionswissenschaftler, welche ihre Beschreibungen und Erklärungen nur als vorläufig betrachten.⁶ Nichtsdestotrotz bleibt die Frage nach einer theoretischen Orientierung für die Verwendung dieser Perspektiven in der interdisziplinären Zusammenarbeit, eine Frage, die über die Religionswissenschaft hinaus für die gesamten Kulturwissenschaften Bedeutung hat. In ihrer Einleitung zum Band *Grundlagen der Kulturwissenschaften – Interdisziplinäre Kulturstudien* stellt etwas Elisabeth List fest, dass das Fehlen dieser theoretischen Orientierung zwar von mancher Seite im Zeichen der Postmoderne begrüßt wird, zugleich aber von vielen Wissenschaftlern, die interdisziplinär arbeiten, als zumindest problematisch erlebt wird.⁷ Auch wenn der kulturelle Ort einer Perspektive mitreflektiert wird, scheint eine Bestimmung seines Verhältnisses zu anderen Perspektiven notwendig, wenn die Wahl der Methoden oder Kooperationspartner in der Zusammenarbeit nicht beliebig sein soll. Anne Koch, die sich in der Einleitung ihres Bandes *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld* der paradigmentheoretischen Rekonstruktion von Anne Stensvold anschließt, ist daher der Meinung, dass es nun

⁴ Figl 2003: 28.

⁵ Sharpe 1986.

⁶ Kippenberg/von Stuckrad 2003: 92f.

⁷ List 2004: 3.

darum gehen müsse, die Vielfalt der Perspektiven zu integrieren. Durch den Pluralismus und die interdisziplinäre Zusammenarbeit wird die Religionswissenschaft mit immer mehr neuem Material konfrontiert, das Grundlagenforschung anregt. Gleichzeitig bedingen veränderte soziale Kontexte neue Diskursaufgaben. Daher ist es für Koch die Herausforderung eines vierten Paradigmas, die divergenten Ergebnisse der unterschiedlichen Perspektiven aufeinander zu beziehen. Hierzu bedarf es ihrer Meinung einer methodologischen Position der Übersichtlichkeit über Wissenskulturen.⁸ Eine solche Übersichtlichkeit setzt jedoch einen metatheoretischen Blick voraus, um das Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, erfassen zu können. Ähnlich äußert sich Michael Pye in seinem Artikel *Methodological Integration in the Study of Religions* zur Vielfalt der Perspektiven:

„Though these are usually recognised to have a certain history, which is rehearsed from time to time, it is not so common to see them assessed conspectually and critically, with a view to their correlation, integration or abandonment as might be required. More commonly they are just listed as options which people may take up as they please. However if the field is regarded as coherent, then a greater degree of methodological coordination, or even integration, is intellectually desirable and ought therefore to be sought.”⁹

Zum Zweck einer methodologischen Orientierung und Integration schlägt Pye daher unter anderem vor, das Gegenstandsfeld durch eine Typologie von vier elementaren Aspekten von Religion, der des *Verhaltens*, der *Konzepte*, des *Subjektiven* und des *Sozialen*, zu betrachten und diese zueinander in Beziehung zu setzen.¹⁰ Die Kognitions- und Religionswissenschaftler Jensine Andresen und Robert K. C. Forman vertreten in ihrem Artikel *Methodological pluralism in the studies of religion*¹¹ die Meinung, dass für ein Studium der Religion die Einbeziehung jeder der vier Perspektiven *subjektiv*, *kulturell*, *biologisch* und *sozial* sowohl in ihrer Eigengesetzlichkeit und als auch in ihrer Wechselwirkung zueinander notwendig sei, um ein vollständiges Bild zu erhalten. Auf der einen Seite werden Subjektivität und Intentionalität sehr deutlich von einer Reihe von kulturellen und linguistischen Kontexten und Faktoren beeinflusst. Auf der anderen Seite hat Bewusstsein selber einen Einfluss auf Kultur und Gesellschaft – auf Sprache,

⁸ Koch 2007d: 10.

⁹ Pye 1997: 192.

¹⁰ Pye 1997: 195ff.

¹¹ Andresen/Forman 2000.

Glaubenssätze und konzeptuellen Systeme etc. Daher kann eine individuelle religiöse Erfahrung auch eine ganze religiöse Tradition prägen.¹²

Die Beiträge von Pye, Andresen und Forman sind jedoch nur programmatischer Natur und liefern keine klare Bestimmung der möglichen *Interaktionen* zwischen den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen und damit der Perspektiven der auf sie bezogenen Wissenskulturen. Die vorliegende Arbeit versteht sich daher als wissenschaftstheoretische Ausarbeitung von Pyes Forderung nach *methodologischer Integration* und des von Andresen und Forman vorgeschlagenen Programms eines *integralen methodologischen Pluralismus*. Sie wird sich dieser Aufgabe durch eine detaillierte *Interaktionsanalyse* stellen. Wenn Religionswissenschaft als eine Metawissenschaft arbeiten will, die sich interdisziplinär als reflektierte Zusammenschau unterschiedlicher Zugänge zum gemeinsamen Gegenstandsfeld Religion versteht, benötigt sie keine neuen großen Religionstheorien – das kann Aufgabe und Anliegen ihrer Unterdisziplinen sein –, wohl aber eine Wissenschaftstheorie, die die Methodenwahl und interdisziplinäre Zusammenarbeit anleiten kann. Zu diesem Zweck muss eine solche Wissenschaftstheorie unter anderem klären, welche Beiträge die religionswissenschaftlichen Methodologien für die Erforschung des gemeinsamen Gegenstandsfeldes leisten und worin ihre Grenzen bestehen. Die Klärung dieser Beiträge und Grenzen will die vorgestellte *Interaktionsanalyse* vorantreiben.

1.3 Aufbau der Arbeit

In einem weiteren einleitenden Kapitel wird auf die Genese der methodologischen Pluralität in der Religionswissenschaft in Form eines kurzen geschichtlichen Abrisses unterschiedlicher Zugänge zum Gegenstandsfeld und auf die möglichen Optionen des Umgangs mit dieser Pluralität eingegangen.

Die oben vorgeschlagene *Interaktionsanalyse* soll dann im Hauptteil durch die Entwicklung eines metatheoretischen Rahmens vollzogen werden. Hierfür sollen nach kritischen Vorüberlegungen zu Metatheoriebildung zwei interaktionistische Ansätze als Grundgerüst herangezogen werden. Zum einen Karl Poppers *Drei-Welten-Theorie*, welche den Begriff *Interaktion* erstmals für Wechselwirkungen zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen benutzt, zum anderen das dem Programm von Andresen und Forman zugrunde liegende *Quadrantenmodell* Ken Wilbers, welches vier aufeinander bezogene Wirklichkeits- bzw. Erkenntnisbereiche beschreibt. Letzteres wird

¹² Andresen/Forman 2000: 9.

dann vor dem Hintergrund der kritischen Vorüberlegungen zu Metatheoriebildung um eine genaue Untersuchung möglicher *Interaktionen* zwischen den verschiedenen Wirklichkeits-bereichen erweitert. Die kritische Auseinandersetzung ist insbesondere notwendig, da Wilber kein Religionswissenschaftler und sein Quadrantenmodell sowohl im Bezug auf die Methode der Metatheoriebildung als auch aufgrund seines ontologischen Status nicht unproblematisch ist. Die Erweiterung wird mittels Vergleichs theoretischer Ansätze des religionswissenschaftlichen Methodendiskurses geschehen, welche implizit Interaktionen thematisieren. Das Ergebnis der Metatheoriebildung wird ein Interaktionsmodell sein, dessen Anwendbarkeit im darauffolgenden Kapitel anhand eines religionsgeschichtlichen Beispiels untersucht werden soll. Das hierfür gewählte Beispiel wird das Gegenstandsfeld *Meditation bei Zen-Meister Dōgen* sein.

Abschließend werden Überlegungen zu theoretischen und praktischen Implikationen für die Untersuchung eines Gegenstandsfeldes, zur Methodenwahl, zur interdisziplinären Forschung und zum Selbstverständnis der Religionswissenschaft, angestellt sowie eine kritische Selbstreflexion der vorliegenden Arbeit vollzogen.

2. Methodologische Pluralität in der Religionswissenschaft

2.1 Geschichtlicher Abriss religionswissenschaftlicher Zugänge

In diesem Kapitel soll es darum gehen, die Genese der heutigen durch methodologische Pluralität gekennzeichneten Situation der Religionswissenschaft etwas detaillierter darzustellen. Hierdurch wird deutlich werden, wie eng die Geschichte der Religionswissenschaft und ihre Identität mit methodologischen Fragen und der Auseinandersetzung darüber, welcher der Zugänge der angemessenste oder wissenschaftlichste sei, verknüpft ist.

2.1.1 Philologisch-hermeneutischer Zugang

Die Beschäftigung mit Religion als Gegenstand einer kritischen oder apologetischen Betrachtung geht in der europäischen Religionsgeschichte bis in die Antike zurück und wurde durch eine Reihe gesellschaftlicher und geschichtlicher Bedingungen ermöglicht.¹³ Diese Bedingungen waren zum einen ein bestimmter Grad gesellschaftlicher Ausdifferenzierung, durch den sich Religion von anderen kulturellen Systemen wie Recht, Politik, Wirtschaft etc. abhob, zum anderen ein in Frage stehender Verbindlichkeitsanspruch durch Auseinandersetzung mit anderen Deutungssystemen wie Wissenschaft, konkurrierende religiöse Überzeugungen innerhalb der Gesellschaft oder der Kontakt mit fremden Kulturen und Religionen. Dadurch, dass die eigene Religion vergleichbar wurde, verlor sie die absolute Deutungshoheit über Wahrheit und ihr Bild von Wirklichkeit. Die unmittelbaren Bedingungen der akademischen Religionswissenschaft hingegen liegen in der Aufklärung, der Romantik und im Kolonialismus begründet.

Immanuel Kant hatte mit seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* ein Modell einer natürlichen Religion entworfen, deren Grundlage Moral, Vernunft und die menschliche Freiheit sind. *Gott* versteht Kant zwar als ein nicht beweisbares, jedoch denknotwendiges Postulat der Vernunft. Gegen eine solche Vernunftreligion wandten sich die Romantiker mit ihrem Versuch, durch das Gefühl dem Wesen der Religion näherzukommen. Es ging nunmehr darum, selber das Mysterium und Geheimnis der Wirklichkeit in einer individuellen Erfahrung zu erleben. Sowohl in der Aufklärung als auch in der Romantik kann man den Versuch erkennen, sich von einer vorgegebenen Vorstellung, was Religion sei, freizumachen. Dies sollte zu einem wesentlichen Impuls für die akademische Religionswissenschaft werden. Der

¹³ Kohl 1988: 218.

protestantische Theologe, Altphilologe und Philosoph Friedrich Schleiermacher lieferte ihr etwa mit seinen *Reden über Religion* und der Entwicklung einer Methode des Verstehens eine wichtige Grundlage. Es ging ihm in seiner Hermeneutik um ein unabhängiges Deuten von Religion, bei dem der Forscher einen Text durch Einfühlen in das Leben des Verfassers vielleicht sogar besser verstehen kann als der Verfasser. Da Religion für Schleiermacher der „*Sinn und Geschmack für das Unendliche*“ ist, kann man sich ihr auch nur über die eigene Innerlichkeit annähern. Durch dieses neue Verständnis der Hermeneutik ändert sich die Haltung zu Texten fundamental, da sie nicht mehr als Vermittler einer absoluten Wahrheit verstanden werden können. Vielmehr sind sie das Ergebnis eines individuellen Lebens und einer geschichtlichen Situation. Verstehen eines Textes bedeutet daher das Einleben in ein individuelles Bewusstsein und seine geschichtliche Situation, aus der der Text entspringt. Damit führt Schleiermacher ein Problem in den hermeneutischen Diskurs ein, das nach wie vor von Bedeutung ist und diskutiert wird: das Problem der Fremdheit des zu Verstehenden. Schleiermacher gilt mit diesem Verständnis als einer der Begründer der modernen Hermeneutik.

Einen Gegenpol zum ahistorischen Begriff der Vernunftreligion von Kant und der Gefühlsreligion von Schleiermacher lieferte Hegel mit seinem Entwicklungssystem der Religionen. In diesem Entwicklungssystem verstand er Religion als Teil einer dialektischen Selbstbewegung des Geistes auf einem Weg hin zum *absoluten Geist*.¹⁴ Während in der Kunst das Absolute nur angeschaut und dadurch objektiviert wird, findet in der Religion durch das Vorstellen des Absoluten bereits eine Verinnerlichung statt. Doch erst in der Philosophie wird das Absolute durch das Denken als das erkannt, was es ist. In Frankreich entwickelte der Positivist Auguste Comte ebenfalls ein System der Entwicklung des Geistes. Dieses verläuft von der Religion, dem Kindesalter, über die Metaphysik, dem Jugendalter, hin zur positiven Wissenschaft, dem Mannesalter. Eine solche positive Wissenschaft sah er insbesondere in der Soziologie verkörpert, die als die letzte Wissenschaft alle anderen Wissenschaften in sich vereint und zu einem vollständigen Ganzen zusammenfasst. In beiden Systemen wird Religion als vorläufiger Aspekt der Geschichte bejaht. Diese evolutionistische Sichtweise wurde zusammen mit der darwinistischen Lehre vom Ursprung der Arten Teil eines Paradigmenwechsels in der europäischen Wissenschaftsgeschichte, der für die Gründungszeit der akademischen Religionswissenschaft maßgeblich wurde.

Aufgrund der zunehmenden kolonialen Expansion, besonders Großbritanniens, nahm der Fluss von Schriften und Missionarsberichten aus anderen Kulturen nach Europa ab

¹⁴ Kohl 1988: 238.

dem 19. Jahrhundert ständig zu, und ermöglichte eine Auseinandersetzung mit außereuropäischen Traditionen.¹⁵ Hierdurch wurde ein wissenschaftliches Vergleichen in einem dahin nicht gekannten Maße möglich. Darüber hinaus wurde in den Sprachwissenschaften die wichtige Entdeckung der indoeuropäischen Sprachfamilie gemacht. 1816 hatte der deutsche Sprachforscher Franz Bopp in seiner Schrift *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* einen wissenschaftlichen Beweis für die bereits von anderen Forschern vermutete Verwandtschaft dieser Sprachen geliefert. Diese Entdeckung stimulierte sowohl die vergleichende Mythenforschung als auch die Frage nach einer möglichen gemeinsamen Urreligion. In diesem Kontext wirkte der indologische Sprachwissenschaftler und Vater der akademischen Religionswissenschaft Friedrich Max Müller. Müller hatte in Leipzig Philologie, Philosophie, Arabisch und Sanskrit sowie in Berlin Persisch studiert, bevor er über Paris nach England auswanderte, wo er schließlich 1854 in Oxford eine Professur erhielt. Hier entwickelte er seine evolutionistisch-vergleichende Mythen- und Religionstheorie, und gab die bis heute größte kommentierte Sammlung asiatischer heiliger Schriften *The Sacred Books of the East* heraus. 1867 verfasste er die Schrift *Chips from a German Workshop*, welche als erstes Manifest der von Theologie und Philosophie unabhängigen und eigenständigen Religionswissenschaft gilt, für welche er dann in dem 1873 veröffentlichten Essay *Introduction to the science of religion* eine Einleitung schrieb.

Die ersten konfessionell unabhängigen Lehrstühle wurden 1877 in den Niederlanden in Amsterdam und Leiden eingerichtet. Auch wenn die beide Lehrstuhl-Inhaber Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye und Cornelis Petrus Tiele selber noch Theologen waren, werden sie allgemein zusammen mit Müller als die Gründungsväter der Religionswissenschaft betrachtet. Chantepie war der Herausgeber des *Lehrbuchs der Religionsgeschichte*, welches lange Zeit ein Standardwerk war und auch nach seinem Tod weiter in neuen Ausgaben mit Beiträgen wichtiger Fachvertreter herausgegeben wurde. Tiele, dessen Forschung und Sprachenkenntnis von Müller gelobt wurde, verfasste die *Grundzüge der Religionswissenschaft* und *Einführung in die Religionswissenschaft*, welche beide in viele Sprachen übersetzt wurden. Sowohl Chantepie als auch Tiele betrieben auf der Grundlage von philologisch-hermeneutischer Erforschung alter Schriften eine vergleichende Religionsgeschichte. Die Hermeneutik, welche von Schleiermacher wichtige neue Impulse erhielt, wurde von Wilhelm Dilthey zu einem wissenschaftlichen Programm ausgearbeitet und zur ureigenen Methode der

¹⁵ Kohl 1988: 243.

Geisteswissenschaften erklärt. Damit versuchte er, der zu dieser Zeit immer stärker und selbstbewusster werdenden Naturwissenschaft einen eigenen wissenschaftlichen Geltungsbereich entgegenzuhalten. Wie Müller sah er sich in der Tradition Schleiermachers, welcher beim Verstehen durch Einbezug anderer menschlicher Kulturausdrücke über eine reine Textexegese hinauszugehen versuchte. Dilthey weitete den Ansatz Schleiermachers insofern aus, als für ihn beim Verstehen einer Bedeutung nicht nur die geschichtliche Situation, sondern jeder denkbare Kontext des Textes zu berücksichtigen ist, da menschlicher Ausdruck immer nur in Sinnzusammenhängen verständlich ist: ein Satz nur vor dem Hintergrund des gesamten Textes, ein Text nur vor dem Hintergrund aller überlieferten Texte und Geschichte vor dem Hintergrund eines geschichtlichen Sinns. Diese Tatsache bringt jedoch eine Schwierigkeit mit sich: Kontext und Geschichte setzen selber bereits ein Verstehen voraus. Das bedeutet, dass man beim Verstehen eines Textes in gewisserweise immer einen Zirkelschluss vollzieht. Für Dilthey ist dies jedoch keine Schwäche seines Ansatzes, sondern schlicht das Wesen jeden Verstehens, das nie ohne Vorverständnis arbeiten kann. Der hermeneutische Zirkel muss daher als Grundtatsache jedes geisteswissenschaftlichen Arbeitens verstanden werden. Die Dynamik dieses Interpretationsgeschehens wurde im weiteren Verlauf der Hermeneutik über Ernst Troeltsch bis hin zu Hans-Georg Gadamer weiter ausgearbeitet. Für von Brück macht die Dynamik dieses Interpretationsgeschehens deutlich, dass wir *Dinge*, *Begriffe* und im Falle der Religionswissenschaft *Religionen* nie rein deskriptiv betrachten können, sondern immer einen Begriff abstrahieren, der normativ wirkt, weil wir durch ihn hindurch die Geschichte, wie durch eine Brille, wahrnehmen.¹⁶ Aus diesem Dilemma kann sich die Hermeneutik nur durch eine selbstkritische und dialogische Haltung, welche sich als Teil eines sich geschichtlich entfaltenden Verstehensprozesses versteht, überwunden werden. Aufgrund der Prozesshaftigkeit spricht man auch von einer *historischen Hermeneutik*.¹⁷

2.1.2 Sozial-empirischer Zugang

Schriften und Texte blieben nicht der einzige Zugang zu Religion. In der Tradition des *Positivismus* versuchten sich in Frankreich Soziologen außerhalb der akademischen Religionswissenschaft dem Phänomen zu nähern, indem sie es, der eigenen Forschungslogik folgend, als *soziale Tatsache* erfassten. Dabei setzten sie sich mit Institutionen, Formen der Vergemeinschaftung, Kommunikation und Ritualen

¹⁶ Brück 2007: 86.

¹⁷ Brück 2007: 91.

auseinander. Der von Comte begründete Positivismus wollte nach dem Vorbild der Naturwissenschaft nur *positive*, im Sinne von empirisch vorhandenen, Tatsachen, in der wissenschaftlichen Forschung gelten lassen, und hielt sich bei deren Bewertung und Interpretation zurück. Seine Methoden sind vielmehr Beobachtung, Kategorisierung und der wissenschaftliche Vergleich.¹⁸ Emil Durkheim fühlte sich diesem Ansatz verpflichtet und arbeitete ihn in seinem Werk *Die Regeln der soziologischen Methode* aus, wodurch er zum Begründer der französischen Soziologie wurde. Kern seiner Methode ist es, empirische Fakten und Strukturen zur Grundlage einer Analyse von sozialen Tatsachen zu machen und letztere zum einen in Bezug auf ihre Entstehung und Historie, zum anderen in Bezug auf ihre Wirkung und Funktion hin zu untersuchen. Durkheim beschäftigte sich bereits seit Anfang seiner Forschung mit dem Thema Religion, etwa im Hinblick auf deren Bedeutung für die arbeitsteilige Gesellschaft. So vergleicht er in *Der Selbstmord* die Suizidraten von Katholiken, Protestanten und Juden und erklärt die höheren Raten bei Protestanten mit einem größeren Individualismus, der in dieser Gruppe herrsche. Sein eigentliches religionssoziologisches Manifest ist jedoch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, in dem er dem Wesen der Religion auf den Grund geht, welches er in einer zusammenhaltgebenden und identitätsstiftenden Funktion für die Gesellschaft sieht.¹⁹ Hierin unterscheidet sich Durkheim von Max Weber, dem anderen Vater der Religionssoziologie, dem es mehr um das Erfassen von religiöser Bedeutung zur Erklärung von Gemeinschaftshandeln geht.²⁰ Anders als der verstehende Zugang der Religionsgeschichte, die sich mit Texten auseinandersetzt, oder von Weber, der gesellschaftliches Handeln durch religiöse Bedeutungszusammenhänge erklären möchte, ist es der Anspruch von Durkheim, das Phänomen Religion rein empirisch zu untersuchen.

Den empirischen Zugang teilen französische Soziologen mit den frühen Vertretern der Religionsethnologie. Neben Durkheim, der ebenso als einer der Begründer der Ethnologie gilt, sind hier insbesondere die britischen Anthropologen Edward Tylor und James George Frazer zu nennen, welche ihre Kulturtheorien auf der Basis der Untersuchung und des Vergleichs primitiver Kulturen entwickelten. Tylors Interesse für Kulturen war auf einer Reise nach Zentralamerika entstanden, und führte dazu, dass er sein ganzes Leben der Frage nach dem Ursprung von Kulturen widmete. Sein bekanntestes Werk *Primitive Culture* beschäftigt sich mit Evolution, Sprache und Mythos

¹⁸ Eine solche Gegenüberstellung von Verstehen und Vergleichen ist nicht unproblematisch, da bereits der Wahrnehmungsvorgang beim Vergleich ein vorbewusstes Verstehen mit einschließt.

¹⁹ Kohl 1988: 248.

²⁰ Kohl 1988: 252f.

sowie seiner Theorie des *Animismus*. Diese Theorie besagt, dass der Glaube an die Beseeltheit von Tieren, Pflanzen und Dingen die früheste Form menschlicher Religiosität darstellt. Tylor versucht, ausgehend von seiner Minimaldefinition von Religion als „*Glaube an geistige Wesen*“, sowohl den Ursprung als auch die Entwicklung von Religion zu erklären.²¹ Sein Werk übte einen großen Einfluss auf eine ganze Reihe von Forschern aus, unter anderem auf den jüngeren Frazer. Im Anschluss an Tylor beschäftigt sich dieser mit dem Verhältnis zwischen Mythos und Ritual, welches er in seinem monumentalen Werk *The Golden Bough* ausführlich untersucht. Frazer arbeitet darin auf der Grundlage von vergleichenden Altertumsstudien und Fragebögen, die er an Missionare in fremden Kulturen sandte, seine eigene Theorie aus, nach der jedem Mythos ein bestimmtes Ritual entspricht und Mythen als die Auslegung der rituellen Praktiken zu verstehen sind.²² Durch seine vergleichende Methode war Frazer der Ansicht, nicht nur zu den verhaltens- und erkenntnisleitenden Motiven fremder Kulturen vorzudringen, sondern sogar Aussagen über die Wahrheit und Falschheit der Selbstdeutung dieser fremden Kulturen anstellen zu können.²³ Auch Frazer untersucht Religion dabei als kulturelles Phänomen, das sich vor dem Hintergrund ritueller Praktiken als soziale Tatsache erklären lässt. Sowohl bei Tylor als auch bei Frazer wird Religion, in der evolutionistischen Weise ihrer Zeit, als ein unreifes Stadium der Menschheit betrachtet, welches irgendwann von der Wissenschaft abgelöst werde.

Letztlich ist noch Bronislaw Malinowski zu nennen, der unter dem Einfluss von Durkheim und der französischen Soziologie ebenfalls die Bedeutung von Religion im Gesamtzusammenhang der Kultur betonte.²⁴ Auch ihm ging es darum herauszuarbeiten, welche Funktion Religion in der Gesellschaft hat, wobei der Frage durch eine empirische Erforschung von sozialen Tatsachen nachgegangen wird. Wir werden im dritten Kapitel näher auf Malinowski eingehen.

2.1.3 Phänomenologischer und psychologischer Zugang

In Deutschland verspätete sich die Einrichtung einer eigenständigen Religionswissenschaft, da sich die liberale protestantische Theologie religionswissenschaftliche Themen und Fragestellungen zu Eigen gemacht hatte. Dies kommt etwa in Adolf Harnacks Rektoratsrede von 1901 in Berlin zum Ausdruck, in der er die

²¹ Kohl 2004: 52.

²² Kohl 1988: 245.

²³ Wißmann 2004: 81.

²⁴ Kohl 1988: 246.

Religionswissenschaft explizit als Teil der Theologie beansprucht.²⁵ Dies hatte zur Folge, dass die ersten religionswissenschaftlichen Lehrstühle im Rahmen der theologischen Fakultäten eingerichtet wurden. So auch die Marburger Professur für *Vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie*. Hier wirkte ab 1917 der Theologe Rudolf Otto, dessen Werk *Das Heilige* die Religionswissenschaft nach dem Ersten Weltkrieg entscheidend prägen sollte.²⁶ Darin untersucht Otto das Wesen der religiösen Erfahrung. Diese ist für ihn nicht durch rationale und moralische Elemente geprägt, sondern primär durch das Irrationale, das Otto in seinen beiden Qualitäten der Freude und des Schreckens als *mysterium facinans* und *mysterium tremens* bezeichnet. Dieses *Numinose* sei grundsätzlich identisch mit der Idee des *Heiligen*, jedoch abzüglich dessen rationaler und moralischer Elemente. Es entzieht sich der begrifflichen Erfassung, weil es unaussprechlich und unsagbar ist. Es stellt für Otto den Wesenskern von Religion dar. Alle übrigen Aspekte von Religion dienen dem Versuch, dieses Unsagbare auszudrücken oder darauf hinzuweisen. Otto untersuchte dieses Verhältnis zwischen dem Numinosen und den religiösen Ausdrücken, etwa in seinen Werken *Die Gadenreligion Indiens und das Christentum* und *Westöstliche Mystik*. Otto steht für eine Religionsphänomenologie, die durch die eigene Erfahrung zum Wesen der Religion vorstoßen wollte und *Erfahrung* selber zur zentralen Methode der Religionswissenschaft machte. Zwar arbeiteten die Phänomenologen auch philologisch, doch was ihren Zugang auszeichnet, ist der Versuch des Erfahrens von Religion. Dies wird besonders deutlich bei Friedrich Heiler, der zwar streng induktiv vorging und dabei eine genaue Kenntnis der Quellen und Fakten der Religionen als Grundlage religionswissenschaftlicher Arbeit forderte, jedoch ebenfalls der Meinung war, dass sich Religion nicht nur psychologisch oder philologisch erfassen lässt und dass zu ihrem Studium neben den wissenschaftlichen ebenso nicht-wissenschaftliche Voraussetzungen existieren. Diese sind für ihn Ehrfurcht vor den Religionen, das Ernstnehmen religiöser Wahrheitsansprüche und eine eigene religiöse Erfahrung. Das Vordringen in das Wesen aller Religion, das Vordringen zum *deus absconditus* vollzieht sich in neuplatonischer Weise durch Kontemplation.

Nicht durch eigenes Erfahren seitens der Forscher, sondern durch Beschreiben und Erklären der Erfahrungen und Haltungen religiöser Menschen näherten sich um die Jahrhundertwende Religionspsychologen der subjektiven Dimension des Gegenstands Religion an. Es handelt sich dabei nicht um eine Introspektion oder Kontemplation wie

²⁵ Kohl 1988: 250.

²⁶ Kohl 1988: 251.

bei Otto oder Heiler, sondern um ein Arbeiten mit empirischen Quellen, die analysiert und deren Inhalte typologisiert werden. Von Anfang an versuchte die Religionspsychologie, sich von der spekulativen Philosophie abzusetzen und ihre Erkenntnisse aus empirischen Daten zu gewinnen.²⁷ William James, der als Begründer der Religionspsychologie gilt, untersuchte in seinem Werk *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* religiöse Erfahrung auf dem Weg des Vergleichs von schriftlichen Selbstzeugnissen und – in diesem Zusammenhang besonders wichtig zu erwähnen – von Konversionsberichten, da in diesen sowohl ein veränderter Lebenswandel als auch eine deutlich individuelle Steigerung des Lebensgefühls zum Ausdruck kommt. James legte anders als weitere Vertreter der Religionspsychologie wie Edwin D. Starbuck und James H. Leuba, die Durchschnittsreligiosität untersuchten, sein Augenmerk auf außergewöhnliche religiöse Erfahrungen, da er der Meinung war, hierin besonders deutlich das Wesentliche solcher Erfahrungen erfassen zu können. Auch dieser Zugang entwickelte sich außerhalb der akademischen Religionswissenschaft. Religionspsychologie hat heute trotz der Bedeutung für das Verständnis von Religion eine relativ untergeordnete Rolle, was Klaus Hock mit dem verbreiteten Vorbehalt und Verdacht des Reduktionismus aufseiten der Religionswissenschaftler erklärt.²⁸

2.1.4 Kulturwissenschaftlicher Zugang

Auch wenn die Entwicklungen in der Soziologie und Psychologie außerhalb der akademischen Religionswissenschaft stattfanden, waren sie für letztere von großer Bedeutung. Gleiches gilt auch für die Arbeit des Ethnologen Clifford Geertz. Unter dessen Einfluss erlebte die Religionswissenschaft in den 70er Jahren einen *Cultural Turn*. Dieser Begriff bezeichnet eine Entwicklung hin zu einem veränderten Verständnis von menschlicher Kultur, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den Geistes- und Sozialwissenschaften vollzog. In den 60er Jahren führte er zur Entstehung der Idee der *Kulturwissenschaften*, welche den fächerübergreifenden Forschungsansatz darstellt, Kultur nicht nur in den Einzeldisziplinen zu untersuchen, sondern kulturübergreifende Zusammenhänge und Muster herauszuarbeiten. Im Fall der Religionswissenschaft bedeutet dies unter anderem, zu zeigen, wo die eigenen von der christlichen Kultur mitgeprägten Begriffe zur Untersuchung von Religion an ihre Grenzen stoßen. Michael von Brück schreibt in seinem Aufsatz *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft* hierzu:

²⁷ Stolz 1997: 150.

²⁸ Hock 2002: 128.

„Vergleichende kulturenethnologische Studien verweisen darauf, dass nicht nur Inhalte, sondern auch die Strukturen kultureller Muster kulturvariant sind. Es geht also keinesfalls darum, einen essentialistischen Religionsbegriff zu konstituieren, sondern es wird danach gefragt, welche Systeme, Institutionen, Diskurse und Begriffe funktional dem entsprechen, was sich in europäischen diskursiven Traditionen als »Religion« etabliert hat und ständig neu etabliert – unter je veränderten Merkmalen und Bedingungen.“²⁹

Geertz hatte in seinem Buch *Interpretation of Culture* einen symboltheoretischen Ansatz zu Kultur und Gesellschaft entworfen, der sowohl das Verstehen kultureller Bedeutungen als auch das Beschreiben empirischer Tatsachen einschloss. Damit lieferte er die Grundlage für eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft, in der sowohl die philologisch-historische als auch die sozial-empirische Methodologie ihren Platz fand. Für die Arbeit der Religionswissenschaft hat ein solcher symboltheoretischer Ansatz laut Burkhard Gladigow wichtige Konsequenzen:

„Wenn man Religionen in einem kulturwissenschaftlichen Zugriff als einen besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder Symbolsystems versteht, d.h. als Kommunikationssysteme mit einem bestimmten Zeichenvorrat und einer Reihe angebbarer Funktionen, verlagern sich die Anforderungen an die Darstellung religionshistorischer Sachverhalte von der »Erschließung religiöser Wahrheiten« hin zu einer Aufarbeitung der Elemente des Zeichensystems, ihrer Konstellation und ihrer »Bedeutungen« für Geber und Empfänger.“³⁰

Der Cultural Turn fand fast in sämtlichen Geistes- und Sozialwissenschaften statt und schloss mehrere theoretische Neuentwicklungen ein. Weitere wichtige Autoren neben Geertz sind Michel Foucault, Pierre Bourdieu oder auch Jacques Derrida. Daher lassen sich im Grunde auch mehrere Formen des Cultural Turns benennen. Doris Bachmann-Medick unterscheidet in diesem Zusammenhang etwa den *Interpretive Turn*, den *Performative Turn*, den *Reflexive (rhetorical, literary) Turn*, den *Postcolonial Turn*, den *Translational Turn*, den *Spatial Turn* und den *Iconic (pictorial) Turn*.³¹ Auch auf Geertz werden wir im dritten Kapitel ausführlicher eingehen.

²⁹ Brück 2007: 77.

³⁰ Gladigow 1988: 33.

³¹ Bachmann-Medick 2009.

2.1.5 Naturwissenschaftlicher Zugang

Die Cognitive Science of Religion hat Vorläufer in der symboltheoretischen Arbeit des französisch-österreichischen Sozial- und Kognitionswissenschaftlers Dan Sperber, der mit der Arbeit *Rethinking Symbolism* die methodologische Grundlage für die Cognitive Science of Religion legte.³² Sperber hatte bei Claude Lévi-Strauss studiert, wandte sich dann jedoch kritisch vom Strukturalismus und später vom Postrukturalismus ab, um seinen eigenen kognitionswissenschaftlichen Symbolsansatz zu entwickeln. In den 80er Jahren beschäftigte man sich ausgehend von diesem Ansatz unter anderem mit dem Thema *Anthropomorphismus*. Doch erst in den 90ern Jahren, dem „Jahrzehnt des Gehirns“, verstärkten sich die Bemühungen, so dass von einer eigenen Forschungsrichtung gesprochen werden konnte. Wichtige Arbeiten wurden von Thomas E. Lawson and Robert McCauley mit *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* and *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms* sowie von Pascal Boyer mit *The Naturalness of Religious Ideas* verfasst. Ihre Ansätze zeichnen sich durch eine Kombination kognitionstheoretischer und evolutionspsychologischer Überlegungen zum Thema Religion aus. Wie viele Vertreter der Religionssoziologie und Religionsethnologie haben die Autoren einen dezidiert empirischen Anspruch an ihre Forschung. Zu ihrem Namen kam die neue interdisziplinäre Forschungsrichtung durch den Aufsatz *Toward a cognitive science of religion* von Lawson.³³ Seit 2000 wuchs die Zahl der Forscher auf diesem Gebiet ständig, so dass es 2006 zur Gründung der *International Association for the Cognitive Science of Religion* kam. Weitere Ansätze, die Religion nach naturwissenschaftlich-empirischen Prinzipien untersuchen, sind Ethologie, Behaviorismus, Ritualforschung oder Evolutionsforschung. Gerade weil die Vielfalt der Methoden innerhalb naturwissenschaftlicher Religionsforschung so groß ist, hat diese religionswissenschaftliche Unterdisziplin einen eher losen Zusammenhalt, auch wenn sich langsam eine Reihe von Kernkonzepten und Modellen herausbilden. Eines dieser Modelle werden wir im nächsten Kapitel im Abschnitt zu Pascal Boyer kennenlernen.

Dieser Abriss der methodologischen Ausdifferenzierung stellt selbstverständlich keine vollständige Geschichte der religionswissenschaftlichen Disziplinen dar. Dieser Abriss ist daher vielmehr der Versuch, die Entwicklung grundlegender methodologischer

³² Sperber 1975.

³³ Lawson 2000.

Perspektiven, die für die Religionswissenschaft paradigmatisch wurden, anhand einiger wichtiger Gründergestalten und Vertreter zu skizzieren.³⁴

2.2 Optionen des Umgangs mit der methodologischen Pluralität

Nach dieser kurzen Rekonstruktion der Entwicklung der methodologischen Pluralität in der Religionswissenschaft wollen wir uns die drei grundsätzlich möglichen Optionen des Umgangs mit dieser Pluralität ansehen: den *methodologischen Exklusivismus*, den *Inklusivismus* und den *Pluralismus*. Die Optionen werden an dieser Stelle ebenfalls nur knapp dargestellt. Im fünften Kapitel wird jedoch nochmals im Zusammenhang einer Metakritik auf das Thema, die durch das metatheoretische Modell dieser Arbeit möglich wird, eingegangen werden.

2.2.1 Methodologischer Exklusivismus

Methodologischer Exklusivismus oder Reduktionismus stellt den Versuch dar, Wirklichkeit aufgrund seiner Bestandteile durch ein einziges Bild zu beschreiben und zu erklären. Diese Haltung geht oft mit dem ontologischen Anspruch einher, dass dieses Bild identisch mit der beschriebenen Wirklichkeit ist. Beispiel hierfür ist das Projekt einer *Einheitswissenschaft*, das von Paul Oppenheim und Hilary Putnam in ihrem Aufsatz *Unity of Science* entworfen wurde. Beide gehen von der Reduzierbarkeit von unterschiedlichen Einzelwissenschaften aus: Chemie lässt sich auf Physik, Biologie auf Chemie und soziale Systeme lassen sich auf Biologie reduzieren. Dies bedeutet nicht nur, dass naturwissenschaftliche Gesetze auf allen Ebenen der Wirklichkeit wirksam sind: Aufgrund des *transitiven* Charakters der Reduktionen, lassen sich theoretisch auch soziale Systeme durch die Physik erklären. Diese Idee hat neben Oppenheim und Putnam besonders Karl Ludwig von Bertalanffy mit seiner *allgemeinen Systemtheorie* vertreten. Nach Bertalanffy unterscheiden sich die verschiedenen Ebenen von Wirklichkeit nicht durch unterschiedliche Gesetze, die für sie gelten, sondern allein durch den Grad von Komplexität, der von der Materie über das Leben, Bewusstsein und die Kultur beständig zunimmt. In der Religionswissenschaft lassen sich derartige methodologische Exklusivismen besonders in der selbstbewussten religionskritischen

³⁴ Die Einteilung dieser Gründergestalten und Vertreter in philologisch-hermeneutische, sozial-empirische, phänomenologische und psychologische, kulturwissenschaftliche und naturwissenschaftliche Zugänge ist keine ungewöhnliche Einteilung, stellt aber im Fall dieser Arbeit in gewisser Weise einen hermeneutischen Zirkel dar, weil sich der im anschließenden Kapitel zu entwickelnde metatheoretische Rahmen mit der Kategorisierung unterschiedlicher Zugänge auseinandersetzt und sich rückwirkend auf die Einteilung der Abschnitte dieses Kapitels ausgewirkt hat.

Soziologie und der Psychologie des 19. Jahrhunderts finden, die Religion auf eindeutige Funktionen oder Eigenschaften reduzierten. Beispiele sind etwa: Religion als die identitätsstiftende Funktion der Gesellschaft bei Durkheim oder Religion als eine universelle Zwangsneurose bei Freud.

2.2.2 Methodologischer Inklusivismus

Das Erreichen einer Einheitswissenschaft, wie im letzten Abschnitt beschrieben, gilt heute selbst unter Reduktionisten aufgrund der enormen Komplexität von Leben und sozialen Systemen und der damit verbundenen Emergenz neuer Eigenschaften nicht mehr als wahrscheinlich. Ein materialistischer Anspruch bleibt jedoch bei manchen Wissenschaftlern bestehen: Auch wenn sich die Welt nicht immer durch die bekannten naturwissenschaftlichen Gesetze ausreichend erklären lässt, ändert dies nichts am materiellen Charakter der Welt. Vertreter dieser Richtung innerhalb des Diskursfeldes der Religion sind etwa der Biologe Richard Dawkins mit seinem populärwissenschaftlichen Buch *Der Gotteswahn* und der naturalistische Philosoph Daniel Dennett mit seinem Buch *Den Bann brechen: Religion als natürliches Phänomen*.³⁵ Dennett geht davon aus, dass aufgrund der Komplexität der Wirklichkeit neben physikalischen auch funktionale und intentionale Beschreibungen unverzichtbar sind. Intentionale Zustände heißen deshalb so, weil sie durch intentionale Beschreibungen verstanden werden können. Letzlich seien sie aber nur nützliche Fiktionen.

Auch im folgenden Kapitel werden wir Ansätzen begegnen, die einen solchen methodologischen Inklusivismus vertreten und die sich oft mit guten Argumenten als Voraussetzungen für ein angemessenes Erfassen des Forschungsgegenstandes und der Aussagen anderer möglicher Ansätze verstehen. Unter methodologischem Inklusivismus versteht man daher eine Haltung, die zwar eine Pluralität gültiger oder nützlicher Perspektiven anerkennt, jedoch eine bestimmte Perspektive als grundlegend und elementar für ein Verständnis des Gegenstandsfeldes betrachtet.

2.2.2 Methodologischer Pluralismus

Die gegenwärtige Situation der Religionswissenschaft ist durch einen methodologischen Pluralismus gekennzeichnet, welcher die Pluralität der Forschungsperspektiven anerkennt. Dieser hat sich in den 1970er als Folge zunehmender methodologischer Ausdifferenzierung durchgesetzt und beruht unter anderem auf der Einsicht in die

³⁵ Dawkins 2006; Dennet 2008.

Relativität von Kulturausdrücken. Eine Folge ist, dass eine ontologische Wertung in Bezug auf die untersuchten Gegenstände und angewandten Theorien nicht mehr möglich ist, da sich Wirklichkeit immer nur als perspektivisch zu erkennen gibt. Kippenberg und von Stuckrad schreiben zur Auseinandersetzung zwischen Religionsphänomenologie und soziologischem Funktionalismus auf diese Relativität hinweisend:

„Mit der Möglichkeit, ja dem Vorteil, dasselbe Phänomen auf verschiedene Weise beschreiben zu können, rechneten beide Seiten nicht. Dabei gibt es gute Gründe anzunehmen, dass der Kampf deshalb nicht entschieden werden kann, weil die Ontologie, die beide Seiten voraussetzen, sich mit wissenschaftlichen Mitteln weder verifizieren noch falsifizieren lässt. Bei jeder der Alternativen handelt es sich um Glauben an die Geltung bestimmter Werte und Weltbilder. Da über die Berechtigung der Ontologien nicht abstrakt entschieden werden kann, handelt es sich vielmehr um »theoretische Perspektiven«.“³⁶

Für Kippenberg und von Stuckrad bedeutet dies, vom Versuch eine Zentralperspektive einzunehmen abzulassen. Mit der Anerkennung der Vielfalt der Perspektiven und der Beschreibung ihres jeweiligen kulturellen Ortes geht für beide jedoch keine Beliebigkeit der Standpunkte einher, wohl aber einer Bescheidenheit der Religionswissenschaft, da sie ihre Beschreibungen und Erklärungen nur als vorläufig betrachtet.³⁷

Das zweite Argument für Pluralismus neben der Relativität der Perspektiven ist die *Komplexität* von Wirklichkeit, welche verlangt, möglichst viele Perspektiven zu Wort kommen zu lassen. Kippenberg und von Stuckrad verweisen in diesem Zusammenhang auf Friedrich Nietzsche, der den Pluralismus bereits im 19. Jahrhundert vorwegnahm. Für Nietzsche sind Sehen und Erkennen immer nur perspektivisch möglich. Deshalb wird der Begriff einer Sache und die Objektivität einer Erkenntnis umso vollständiger, je mehr Aspekte zu einer Sache zu Wort kommen und je mehr Perspektiven wir auf die Sache haben.³⁸

Ein Problem ist jedoch, dass in einer solchen Haltung nur die Legitimität und der Wert der Vielfalt der Perspektiven betont, aber keine Aussage darüber gemacht wird, wie sich mit dieser Vielfalt praktisch arbeiten lässt. Eine Antwort hierauf wird erst mit dem dritten Argument für Pluralismus, der *Komplementarität* der Perspektiven, möglich. Wenn die Pluralität der Perspektiven nicht nur eine mögliche Erweiterung des eigenen Blickwinkels

³⁶ Kippenberg/von Stuckrad 2003: 92.

³⁷ Kippenberg/von Stuckrad 2003: 93.

³⁸ Nietzsche 1999: 365.

ist, sondern eine komplementäre und deshalb notwendige Vervollständigung, kann die gegenwärtige methodologische Pluralität integriert werden. Fritz Stolz schreibt zu dieser Pluralität:

„Der Ausdruck Religionswissenschaft meldet ein Programm an, welches die Zugänge jener Wissenschaften, die sich mit Religion beschäftigen, zusammenfasst und miteinander verarbeitet. Sie müsste also eine interdisziplinäre Wissenschaft sein: verschiedene Einzeldisziplinen müssten zu ihr beitragen und ganz bestimmte Zugänge zum Phänomen der Religion erhellen. Die je partiellen Zugänge, welche eine Fragestellung ins Zentrum rücken, müssten sich ergänzen und eine umfassende Annäherung an den Gegenstand gewährleisten.“³⁹

Zu diesem Zweck muss jedoch, wie in der Einleitung erläutert, die Natur der Komplementarität bestimmt und die Beiträge und die Grenzen der unterschiedlichen Perspektiven erhellt werden. Dies soll im nächsten Kapitel durch das Entwickeln eines metatheoretischen Rahmens geschehen.

³⁹ Stolz 1997: 10.

3. Metatheoretischer Rahmen der Interaktionsanalyse

Das letzte Kapitel handelte von der Situation der methodologischen Pluralität in der Religionswissenschaft. Es wurde die geschichtliche Entwicklung, die zur gegenwärtigen methodologischen Pluralität führte, skizziert, auf die möglichen theoretischen Optionen des Umgangs mit der Situation eingegangen und gezeigt, dass ein rein relativistisches Argument für einen methodologischen Pluralismus dem metawissenschaftlichen und interdisziplinären Anspruch der Religionswissenschaft nicht gerecht wird.

Im Folgenden soll ein theoretischer Rahmen entworfen werden, der veranschaulicht, welche Beiträge die Methodologien der Unterdisziplinen leisten und worin ihre Grenzen bestehen. Zu diesem Zweck werden in einem ersten Schritt zwei Metatheorien auf Eignung als Grundgerüst untersucht. Es muss geklärt werden, inwieweit sich deren Kategorien eignen, das religionswissenschaftliche Gegenstandsfeld zu erfassen und darüber hinaus eine Struktur in die Vielfalt der Zugänge zu bringen. Bei der einen handelt es sich um Karl Poppers *Drei-Welten-Theorie*, die in diesem Zusammenhang erstmals den Begriff *Interaktionismus*⁴⁰ prägte, bei der anderen um Ken Wilbers *Quadrantenmodell*, das vier Wirklichkeits- bzw. Erkenntnisbereiche abbildet. Letzteres baut argumentativ auf Popper und anderen Metatheoretikern auf und liefert in Bezug auf die methodologische Pluralität hilfreiche Kategorien. In einem zweiten Schritt sollen dann Elemente aus Ansätzen des religionswissenschaftlichen Diskurses, welche sich implizit mit dem Thema Interaktion auseinandersetzen, herausgearbeitet und in den theoretischen Rahmen Wilbers integriert werden. Der implizite Charakter der Beschäftigung mit dem Thema Interaktion hängt mit ihrer Funktion innerhalb der Ansätze zusammen. Während es in dieser Arbeit um eine Analyse von möglichen Interaktionen geht, werden Interaktionen in den einzelnen Ansätzen primär dazu verwendet, Zusammenhänge zu erklären und um Ansprüche anderer Ansätze zu kritisieren. Damit dieser Versuch einer *Interaktionsanalyse* gelingen kann, müssen im folgenden Abschnitt jedoch methodische Vorüberlegungen zur Metatheoriebildung angestellt werden. Hierzu beziehe ich mich auf die Arbeit des Sozialwissenschaftler Mark Edwards, der sich intensiv mit der Frage von Metatheoriebildung auseinandergesetzt hat.

⁴⁰ Zu unterscheiden von George Herbert Meads und Herbert George Blumers *symbolischem Interaktionismus*, welcher sich mit der Interaktion zwischen Personen auseinandersetzt.

3.1 Methodische Vorüberlegungen zur Metatheoriebildung

3.1.1 Theoriebildung und Metatheorie

Jede Metatheorie ist auch eine Theorie. Daher zunächst einige Gedanken zur Theoriebildung im Allgemeinen. Theorien sind vereinfachte Bilder oder Modelle von Wirklichkeit, mit deren Hilfe Eigenschaften der Wirklichkeit beschrieben oder erklärt werden sollen und die gegebenenfalls sogar Voraussagen über die Wirklichkeit machen können. Es gibt sowohl wissenschaftliche als auch nicht-wissenschaftliche Theorien, wobei sich wissenschaftliche Theorien durch ein höheres Maß an Bewusstheit, methodischem Vorgehen und an expliziten Begriffen und Konzepten auszeichnen. Wissenschaftliche Theoriebildung bezieht sich auf die konzeptuellen Methoden von Forschung, die zusammen mit dem Testen der Theorien im besten Fall einen geschlossenen Erkenntniskreislauf bilden. Dieser Kreislauf beginnt mit empirischen Beobachtungen von Gegenständen oder Sachverhalten, die durch Verallgemeinerung zu Begriffsbildungen führen. Die Gegenstände und Sachverhalte werden auf diese Weise metasprachlich erfasst und verallgemeinert. Die gebildeten Begriffe lassen sich in der Regel in Beziehung zueinander setzen, wodurch man zu einem konzeptuellen System gelangt. In der Religionswissenschaft hat Joachim Wach erstmals diesen Vorgang von Theoriebildung untersucht. Auch wenn Wach für sein späteres Werk wegen der Betonung der religiösen Erfahrung in der Religionswissenschaft in die Kritik geriet, gilt er daher als einer der Klassiker der Religionswissenschaft. Sein wichtigster Beitrag ist die Aufteilung der Arbeit der Religionswissenschaft in zwei aufeinander bezogene Unterdisziplinen, die *Religionsgeschichte* und die *Religionssystematik*, welche er in seiner Habilitationsschrift *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* entwirft. Darin fordert er entgegen der damals verbreiteten Ansicht, Religionsgeschichte und Religionswissenschaft seien zu identifizieren, die logische Fortführung der geschichtlichen Arbeit in einer systematischen Religionswissenschaft, deren Aufgabe in der Herausarbeitung von Gleichförmigkeiten und typischen Verläufen liegen soll. Nicht nur im Sammeln und Verwalten von Fakten soll die Religionsforschung bestehen, sondern auch in einem Untersuchen und Ordnen des gesammelten Materials. Die Religionssystematik soll die historische Arbeit erleichtern, da der Historiker ständig mit Allgemeinbegriffen arbeitet. Dabei steht die Systematik natürlich immer auf der Basis der Religionsgeschichte. Es sind zwei Aufgaben, die die formale Religionssystematik vor allem zu lösen hat: nämlich „abstrakte,

idealtypische Begriffe zu bilden und Regelmäßigkeiten der Entwicklung aufzuweisen.“⁴¹ Sie hat das Gemeinsame herauszuarbeiten, das Strukturen und Begriffe erst zu Typischem macht. Wach unterscheidet die zwei Unterbereiche einer materialen und einer formalen Religionssystematik. Die materiale Religionssystematik unterscheidet sich von der Religionsgeschichte dadurch, dass sie sich nicht für das Werden einer Religion als einem Längsschnitt, sondern ihrem je zeitlich-räumlich konkreten Sein als einem Querschnitt interessiert. Beispielsweise würde sie den japanischen Buddhismus in der Kamakura-Zeit mit all seinen Schulen und deren Tempeln, der hierarchischen Struktur, den konkret praktizierten Riten, der Philosophie, Kunst usw. untersuchen. Sie will ein System einer Religion erarbeiten, in der alle zeitlichen Unterschiede aufgehoben sind. Auf diesem Wege müssen selbstverständlich erst einmal alle Teilgebiete einer Religion systematisch durchdrungen werden, etwa Riten, Philosophie, Kunst etc., bis man zu einer vollständigen Darstellung des Systems einer Religion als Ganzes gelangt. Die formale Religionssystematik nun versucht noch einmal zu verallgemeinern, um zu typischen gemeinsamen Merkmalen mit anderen Religionen und auf diese Weise zu einem wissenschaftlichen Begriffsapparat zu gelangen. Dabei werden Abstraktionen gebildet, die nun völlig der konkreten Religionsgeschichte enthoben sind und eine überzeitliche und -räumliche Bedeutung zu tragen scheinen. Wenn man dabei von einem einzelnen Phänomen wie etwa dem des christlichen Mönchtums ausgeht und dieses mit entsprechenden Phänomenen in einer anderen Religion vergleicht, z.B. dem Mönchtum im Buddhismus, kann man durch Analyse der gemeinsamen, wesentlichen Eigenschaften zum abstrakten Begriff dessen kommen, was Mönchtum bedeutet. Natürlich scheint auch ein Vorverständnis dieser Abstraktion vorzuliegen, da man ansonsten das Phänomen „Mönchtum im Buddhismus“ gar nicht in den Blick bekommen hätte. Doch dieses unterscheidet sich von der, durch Vergleich gebildeten, empirischen Abstraktion. Gegen die Bildung derartig abstrakter Begriffe lässt sich einwenden, dass diese mit dem einzelnen Phänomen nicht mehr besonders viel zu tun haben, weil deren Eigenart auf der Strecke bleibt, da durch die Abstraktion vieles vom ursprünglichen Gehalt und der Aussagekraft verlorengeht und der Begriff inhaltslos und nichtssagend geworden ist. Dies ist jedoch ein grundsätzliches Problem von Allgemeinbegriffen und es spielt dabei auch keine Rolle, ob der Allgemeinbegriff auf deduktivem Wege oder auf induktivem Wege aus der Empirie entwickelt wurde.⁴² Beide Arten von Allgemeinbegriffen leiden an einer gewissen Bedeutungsarmut, die wie Kritiker sagen, auch mit dem wenigen, was sie aussagen, kaum mehr als das Vorverständnis des Forschers oder der

⁴¹ Wach 1924: 186.

⁴² Wach 1924: 178f.

Forschungsgemeinschaft, die diesen Begriff anwendet, zum Ausdruck bringt, und daher eine reine Selbstspiegelung darstellt. Fritz Stolz schreibt zu dieser Eigenschaft der metasprachlichen Rekonstruktion in der Religionswissenschaft:

„Die religionswissenschaftliche Metasprache soll ein universal anwendbares Instrument zur Benennung und Klassifikation religiöser Phänomene sein; diese Umsetzung ist nur in einem Abstraktionsprozess zu erreichen, und diese Abstraktion bedeutet Verfremdung der bearbeiteten Symbolsysteme und natürlich auch Entfremdung vom religiösen Leben selbst.“⁴³

Wach ist jedoch der Ansicht, dass Allgemeinbegriffe trotzdem ihren Wert besitzen. Abstrakte Begriffe erleichtern die Arbeit des Historikers, weil sie ihm Orientierung ermöglichen und ihm helfen Dinge in den Blick zu bekommen. Die Allgemeinbegriffe dienen sozusagen einer ersten Annäherung an das Phänomen. Ist diese Annäherung geschehen, lassen sich die Phänomene weiter und in differenzierterer Weise beschreiben, untersuchen und auch von anderen Phänomenen, die unter denselben Allgemeinbegriff fallen, unterscheiden. Letztlich werden auch die Allgemeinbegriffe ständig überprüft und gegebenenfalls weiterentwickelt. Das Gleiche gilt auch für ganze Theorien, welche aus zueinander in Beziehung gesetzten Allgemeinbegriffen entwickelt werden. Dies bedeutet für Hubert Seiwert, dass auch Theorien überprüft werden müssen.⁴⁴ Hierzu werden die allgemeinen Aussagen der Theorie auf Hypothesen hin zugespitzt. Die Hypothesen werden nun in einer methodischen Prozedur überprüft. Im Falle der Falsifizierung muss die Theorie angepasst werden. Gerade dieser Prüfung hat sich die klassische Religionsphänomenologie nicht gestellt, weshalb sie sich dem Vorwurf des Generalismus und Essentialismus aussetzte und trotz ihrer systematischen und typologischen Stärke in der Religionswissenschaft an Bedeutung verlor.

⁴³ Stolz 1997: 225.

⁴⁴ Die Forderung nach Überprüfung und Weiterentwicklung von Theorien in der Religionswissenschaft wurde von Hubert Seiwert in seinem Aufsatz *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug* formuliert. Seiwert 1977: 10f.

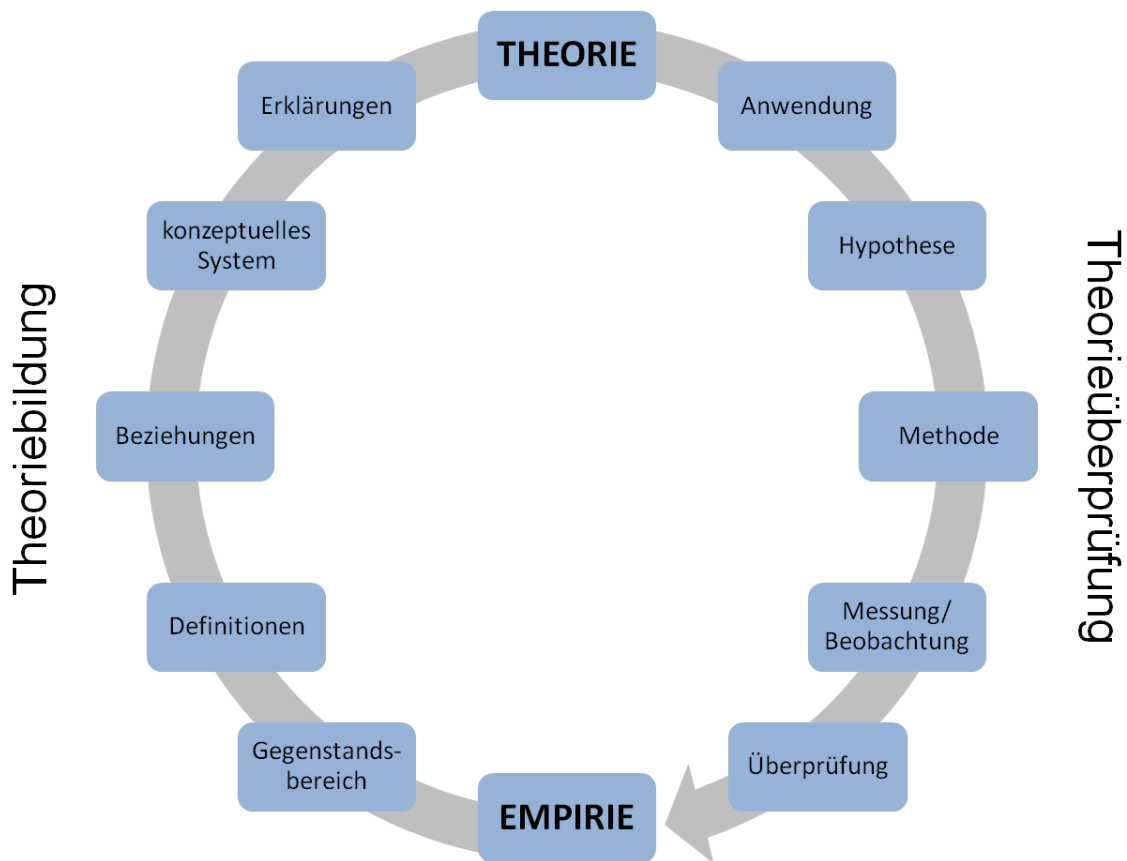


Abb. 1: Kreislauf der Theoriebildung und -überprüfung (nach Edwards 2010: 37)

Die Konstruktion des Wissens wird in verschiedenen wissenschaftlichen Paradigmen durch unterschiedliche Methoden der Datenerhebung vollzogen. Es unterscheidet sich zudem der Abstraktionsgrad der Datenbasis und auch der Theorie selber. So arbeitet die *Grounded Theory* nur mit unmittelbaren empirischen Daten und geht nicht über lockere Beziehungen zwischen den gebildeten Kategorien hinaus. Quantitative Ansätze hingegen basieren auf Experimenten und Analysen, die zur Bildung von Theorien mittlerer Reichweite führen. Metatheorie greift auf Paradigmenanalyse zurück: Sie ist eine Theorie über Theorien, die sich auf einer Achse steigender Abstraktion und Verallgemeinerung am oberen Ende des Spektrums möglicher Theoriebildung befindet, was eine maximale Entfernung von der Ebene der empirischen Erfahrungen bedeutet. Da die reale Gefahr besteht, den Kontakt zur Ebene der Empirie zu verlieren, gilt die Forderung der Überprüfung für die Metatheorie in besonderem Maße. Interessant ist, dass es sich bei dieser Hierarchie von Sinnbildung um einen wechselseitigen Prozess handelt, bei dem sich Erfahrungen, Symbole, Konzepte, Theorien und Metatheorien gegenseitig vermitteln und informieren. Der Inhalt der Empirie bildet den Kontext der Kategoriebildung, der Inhalt der Kategoriebildung den Kontext der theoretischen Ebene und der Inhalt der theoretischen Ebene den Kontext der metatheoretischen Ebene. Jedoch findet auch eine Bewegung in die umgekehrte Richtung statt, da die

metasprachlichen Begriffe der Theorien und Metatheorien selber wiederum Einfluss auf den Wahrnehmungsvorgang der empirischen Ebene haben. Aus diesem Grund darf man die Bedeutung der Metatheorie für die Wahrnehmung des gesamten Gegenstandsfeldes auf keinen Fall unterschätzen.

Es gibt mehrere Arten von Metatheorie. George Ritzer identifiziert etwa drei Untertypen von Metatheoriebildung, die sich insbesondere in ihren Zielsetzungen unterscheiden.⁴⁵ Diese Unterscheidung wurde im Anschluss an Ritzer von Paul Colomy um einen vierten Untertyp erweitert.⁴⁶ Metatheoriebildung kann demnach benutzt werden, um 1.) einzelne Theorien oder ein ganzes Feld von Theorien besser verstehen zu lernen (wie dies durch Kuhns Konzept von *Paradigmen* geleistet wird, welches Stensvold und Koch auf die Geschichte der Religionswissenschaft anwenden), um 2.) das Entwickeln neuer Theorien mittlerer Reichweite vorzubereiten, um 3.) ein überspannendes Metamodell eines Gegenstandsfeldes zu entwickeln (wie dies die klassische Religionsphänomenologie versuchte) oder um 4.) andere Metatheorien oder Theorien zu überprüfen. Edwards ist besonders dieser zuletzt genannte metakritische Aspekt besonders wichtig, weil er ermöglicht, blinde Flecken von Theorien transparenter zu machen. Die Zielsetzung dieser Arbeit ist vor diesem Hintergrund ein Verstehen der Pluralität der religionswissenschaftlichen Methodologien mit dem praktischen Interesse an einer Metakritik. Es geht ihr nicht darum, ein abstraktes Bild des religionswissenschaftlichen Gegenstandsfeldes zu entwerfen, sondern einen Beitrag zur religionswissenschaftlichen Wissenschaftstheorie zu leisten.⁴⁷

3.1.2 Kritik an Metatheorie

Gegen Metatheoriebildung gibt es sowohl aus moderner als auch postmoderner Perspektive begründete Einwände und Kritik. Metatheorie besitzt augenblicklich keine etablierte wissenschaftliche Methode der Theoriebildung und -überprüfung, weswegen es ihr an Glaubwürdigkeit mangelt. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass Metatheorie bisher keine eigenständige Disziplin ist und desperat innerhalb der Vielzahl der Fächer betrieben wird. Sie wird in der Regel von wenigen Forschern in sporadischen Wellen betrieben und dann für Jahrzehnte vernachlässigt. Zu Blütezeiten trägt das Metatheoretisieren oft missionarische Züge und es mangelt ihr an kritischer Selbstreflexion.⁴⁸ Im Fall der Religionswissenschaft lässt sich diese Behauptung an der

⁴⁵ Ritzer 1991.

⁴⁶ Colomy 1991.

⁴⁷ Wissenschaftstheorie in diesem Sinne ist daher auch eine Form von Metatheorie.

⁴⁸ Edwards 2010: 46.

Geschichte der Religionsphänomenologie und Religionssystematik belegen, welche einst mit großem Selbstbewusstsein umfangreiche Religionstheorien vorlegten, ohne diese kritisch prüfen zu lassen. Dies führte dazu, dass systematische und typologische Bemühungen als Ganzes in die Kritik gerieten. Edwards sieht es als interessante Inkonsistenz der Moderne an, dass die naturwissenschaftliche Seite große *Theorien von allem* hervorgebracht hat, wie etwa die vereinheitlichenden Theorien der Physik, auf der Seite der Sozialwissenschaften dieses Projekt jedoch keine nachhaltigen Erfolge erzielt hat. Zwar gab es derartige Versuche wie bei Parsons, Marx oder Weber. Auf diese wurde jedoch nicht systematisch und im breiten Maßstab aufgebaut. Stattdessen beschränkt man sich heute eher auf Theorien mittlerer Reichweite. Auch hierfür sieht Edwards den Grund in einem Mangel an Methode, der verhindert, an Metatheorien anzuknüpfen und sie systematisch weiterzuentwickeln. Die bisherigen metatheoretischen Entwürfe waren fast ausschließlich das Ergebnis umfangreicher Studien einzelner Gelehrter, deren Genese und Voraussetzungen oft schwer nachzuvollziehen sind und die dadurch schnell zu „*Meta-Narrativen*“ wurden.⁴⁹

Ein weiterer Vorwurf gegen Metatheorie lautet, dass es ihr an Relevanz mangle. Im Vergleich zu naturwissenschaftlichen Theorien, die sich nicht selten in technische Produkte umsetzen lassen, besitzen soziologische Metatheorien in der Tat einen sehr geringen praktischen Wert. Die starken Auswirkungen, die wissenschaftliche Theorien auf Politik, Wirtschaft, Bildung, Religion und Gesellschaft haben, zeigen jedoch deutlich ihre Relevanz. Ein Beispiel ist für ihn etwa der Marxismus.⁵⁰ Auch in der Religionswissenschaft ist diese Tatsache der religionsproduktiven Kraft wissenschaftlicher Theorien fest im Bewusstsein der kulturwissenschaftlichen Arbeitsweise verankert. Die unvermeidbare doppelte Hermeneutik, die Veränderung der Wahrnehmungsbedingungen durch unsere Theorien, ist daher eines der besten Argumente, sich explizit mit Metatheorie zu beschäftigen.

Der Vorwurf Metatheorie sei Philosophie und nicht Wissenschaft, bezieht sich auf Entwürfe, die nicht durch die systematische Analyse von anderen Theorien, sondern durch ein eklektisches Arrangieren von Gedanken und Ansätzen entstanden sind, das nicht validiert werden kann. Im Nachwort des Bandes „*Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*“ fasst der Herausgeber Axel Michaels diesen Vorwurf mit dem Begriff *Generalismus* zusammen:

⁴⁹ Edwards 2010: 46.

⁵⁰ Edwards 2010: 47.

„Die traditionelle Religionsphänomenologie beruht, so wird ihr immer wieder zu Recht vorgeworfen, auf einem Generalismus und Universalismus, der meist in einem Dilettantismus endet. In einer kollektiven Sammelwut werden Details und Fakten mehr oder weniger willkürlich zusammengestellt. Ohne in einer Theorie eingebettet zu sein, bedeutet dies meist auch eine Beliebigkeit in der Auswahl des Materials. Man nimmt sich aus der Fülle der Phänomene, was einem in den weltanschaulichen oder religiösen Kram passt. Hinzu kommt, dass Fakten oft ahistorisch angeordnet sind, vielfach nur aus sekundären Quellen und Übersetzungen geschöpft wird und die gebotene philologische Sorgfalt zu wünschen übrig lässt.“⁵¹

Neben einem essentialistischem Verständnis und einer subjektiven Methode war dies einer der Gründe für den Bedeutungsverlust der Religionsphänomenologie. Die wissenschaftliche Natur von Metatheorie lässt sich jedoch erkennen, wenn man versteht, dass für sie Theorien schlicht das sind, was für Theorien die Empirie ist. Dieser Zusammenhang wurde oben in Bezug auf den Kreislauf der Theoriebildung und Theorieüberprüfung erläutert.

Edwards fasst die moderne Kritik der Metatheorie in zweierlei Hinsicht zusammen: Zum einen sollten von Metatheoretikern wichtige methodologische Fragen adressiert werden. Auch wenn es diesbezüglich schon Beiträge gibt, muss noch einiges getan werden, um ein formales Design und Methoden zur Durchführung metatheoretischer Forschung zu etablieren. Zum anderen müssen Metatheoretiker besser definieren und verstehen, was ihre eigene Aufgabe ist. Metatheoretische Forschung kann nicht zufriedenstellend und als gültig anerkannt werden, ohne bewusste Zuerkennung ihrer Ziele.⁵²

Aus postmoderner Perspektive kann die Metatheorie als ein Versuch verstanden werden, die Vielfalt der Ansätze zu reduzieren, indem sie Unterschiede eher subsumiert statt sie zu integrieren. Dort wo eine eurozentrische Perspektive, etwa in Gestalt einer universalen Religionsphilosophie, über die Vielfalt der empirischen Erscheinungen und kulturellen Ausdrücke gestülpt wird, ohne deren Eigenheit zu erkennen, ist dieser Vorwurf definitiv gegeben. Dies ist jedoch nicht die Herangehensweise einer pluralistischen Metatheorie, welche die Pluralität der Zugänge nicht nur würdigt, sondern sogar benötigt:

„Such a pluralistic approach is both analytical and holistic but not totalising. It is analytical in that it identifies multiple explanatory factors that can provide insights

⁵¹ Michaels 2001: 489f.

⁵² Edwards 2010: 48.

*into the details of how, why and when something happens. It is holistic in that it locates those factors within an integrative conceptual system where the focus is on building connections between theories, rather than unifying them (the modernist position) or deconstructing them (the postmodernist position).*⁵³

Der „*Blick von nirgendwo*“ ist ein Begriff, den postmoderne Autoren verwenden, um Formen von objektivierender Wissenschaft zu kritisieren. Diese Kritik ist laut Edwards in Hinsicht auf die Metatheorie besonders relevant, da der hohe Abstraktionsgrad offensichtlich ist. In der Tat kann die Metatheorie zu objektivierendem Idealismus werden, wenn sie zu einem umfassenden Weltbild erhoben wird, das selbst die alltägliche Wirklichkeit vollkommen einzuschließen beansprucht. Eine solche Metatheorie träumt den Traum der Aufklärung von der Möglichkeit, zu einer Deckung von Theorie und Wirklichkeit zu gelangen. Auch hier sei auf die überzogenen Ansprüche der Religionsphänomenologie verwiesen, etwa auf Heiler, der hoffte mit seinem Kategoriensystem jede religiöse Erscheinung erfassen und auf das eigentliche Wesen der Religion beziehen zu können. Die postmoderne Kritik ist notwendig, um ein Bewusstsein der Vorannahmen der Konzepte von Wirklichkeit zu schaffen.

Edwards betont, dass die Objektivierung von Wirklichkeit nicht das Ziel einer pluralistischen Metatheorie ist. Vielmehr geht es ihr gerade darum, über Unterschiede die Relationen zwischen den Perspektiven und deren jeweilige blinde Flecken herauszuarbeiten. Jede konzeptuelle Position – selbst ein Postmodernismus – ist situiert in Zeit, Ort und Kultur. Die Tatsache, dass jeder übergeifende theoretische Rahmen seine eigenen Vorannahmen und blinden Flecken in sich trägt, ist jedoch kein Grund, um nicht Metatheoriebildung zu betreiben. Die entscheidende Frage ist nicht, ob solche Vorannahmen existieren, sondern ob diese in Form einer *disziplinierten Reflexivität* zur Kenntnis genommen und bewusst gemacht werden.⁵⁴

Der Vorwurf der Marginalisierung von leiseren Stimmen und Theorien durch die Metatheorie hängt mit der Vorstellung zusammen, dass die Metatheorie, anders als die dezentrierte Position postmoderner Epistemologien, eine vereinheitlichte zentrale Position einnimmt, die sämtliche Stimmen vom Rande ignoriert. Die Realität, dass jeder wissenschaftliche Diskurs, auch wenn er noch so postmodern ist, durch die Auswahl der Gegenstände immer auch marginalisierend wirkt, darf jedoch nicht übersehen werden. Trotzdem kann der Vorwurf in Bezug auf Metatheorie eine gewisse Berechtigung haben, solange das verwendete Datenmaterial der Metatheorie, d.h. die Theorienauswahl in

⁵³ Edwards 2010: 50.

⁵⁴ Edwards 2010: 51.

eklektischer und nichttransparenter Weise zusammengestellt wird. Wenn Metatheorie hingegen systematisch umfangreiche Datenanalyse betreibt, wirkt sie der sonst vom wissenschaftlichen Mainstream betriebenen Marginalisierung von Theorien sogar entgegen.⁵⁵

Durch das Erarbeiten von allgemeinen Mustern und Regelmäßigkeiten gehen bei der Anwendung von Metatheorien viele empirische Details verloren. Dies hängt jedoch schlicht mit dem Abstraktionsgrad der Metatheorie zusammen. Metatheorie hat eben nicht die Empirie zur Grundlage ihrer Forschung, sondern andere Theorien. Die Antwort liegt auch hier wieder in der Forderung nach einer breiten Datenbasis und der Überprüfbarkeit der Metatheorie. Eine unkritische Haltung lässt sich der Metatheorie besonders dann vorwerfen, wenn sie sich ausschließlich innerhalb des gegebenen dominanten Wissenschaftsparadigmas bewegt. In diesem Falle würde auch eine Metatheorie im Wesentlichen nur die hegemonialen Strukturen des bestehenden Diskurses auf der nächsthöheren Abstraktionsebene reproduzieren. In der Eigenschaft der Metatheorie, Anschlussfähigkeit zu erzeugen, wird eine weitere Eigenschaft deutlich. Sie kann eine meta-paradigmatische Position einnehmen, die die Beziehung zwischen dominanten und marginalisierten Ansätzen ins Bewusstsein rückt und exklusivistische sowie inklusivistische Positionen deutlich kritisieren.⁵⁶

Die Behauptung, dass metatheoretische Analyse den situativen und kontextuellen Charakter von Wissen unterschätzt, stimmt dahingehend, dass Metatheorie versucht allgemeine Muster und Verknüpfungen jenseits des konkreten Kontextes zu finden. Der Vorwurf, dass bei diesem Versuch der relationale, relative und situative Kontext zugunsten von essentialistischen Ontologien und Epistemologien aus dem Blickfeld gerät, stimmt jedoch nicht. Gerade durch eine breite Untersuchung von Theorien, einschließlich der jeweiligen der situativen Faktoren, ermöglicht es die Metatheorie dem Forscher, seine eigene Arbeit zu kontextualisieren, sie mit der Entwicklungen seiner Disziplin in Verbindung zu setzen, und sich dadurch seiner eigenen Vorannahmen bewusst zu werden.⁵⁷

⁵⁵ Edwards 2010: 52.

⁵⁶ Edwards 2010: 54.

⁵⁷ Edwards 2010: 54.

3.1.3 Methode der Metatheoriebildung

Edwards Zusammenfassung der Kritik der Metatheorie lässt eine Aufgabe und Herausforderung an Metatheoriebildung deutlich hervortreten: das Entwickeln einer systematischen Methode. Nur wenn eine solche auf hohem Niveau entwickelt werden kann, verfügt die Metatheoriebildung über Argumente, um sich von Metaphysik und eklektischer Abstraktion abzugrenzen und ihre Notwendigkeit im Kontext wissenschaftlicher Forschung deutlich zu machen. Im folgenden Abschnitt soll Edwards acht Phasen umfassende Methode der Metatheoriebildung skizziert werden:⁵⁸

(1) Grundlegung der Arbeit

Hier geht es darum, den Kontext und die wesentlichen Parameter der Untersuchung zu klären. Dieser Vorgang beinhaltet das Benennen des Themas, das Erläutern der Ziele und des Zwecks der Arbeit sowie eine Begründung für die Bearbeitung des Themas durch Entwickeln einer Metatheorie.

(2) Bestimmung des Gegenstandsbereiches

In der zweiten Phase geht es darum, die Grenzen der Untersuchung abzustecken. Das bedeutet, dass der relevante Gegenstandsbereich beschrieben werden muss. Hierzu gehört auch die Einführung von Schlüsselbegriffen und -konzepten. Diese können zwar über den Gegenstandsbereich hinausreichen, sind aber die spezifischen Linsen, durch die der Gegenstandsbereich in der Untersuchung betrachtet wird. Außerdem müssen jegliche metatheoretischen Quellen, die in der Arbeit benutzt werden, genannt und beschrieben werden. Das Bestimmen des Gegenstandsbereichs ist deshalb so wichtig, da es sich bei Metatheorien, wie wir oben sahen, niemals um einen „*Blick von nirgendwo*“ handelt, sondern immer Standpunkte vorliegen, die nicht berücksichtigt werden.

(3) Aufbau

Dieser enthält eine Beschreibung des Verfahrens, mit dem Theorien und Modelle gesammelt und geordnet wurden, etwa eine Paradigmenbetrachtung, um Theorien zu gruppieren. Des Weiteren enthält er eine Beschreibung des Verfahrens, mit dem die Untersuchungsgrößen der Arbeit analysiert wurden, sowie den Gesamtaufbau der Arbeit. Die Beschreibung des Verfahrens, mit dem Theorien, Modelle und Untersuchungsgrößen gesammelt wurden, ist deswegen so wichtig, da die Auswahl erheblichen Einfluss darauf hat, welche Eigenschaften die metatheoretischen Kategorien aufweisen.

⁵⁸ Edwards 2010: 92-95.

(4) Durchsicht unterschiedlicher Paradigmen

Die Phase beinhaltet das Prüfen der Primärquellen und Materialien durch Anwendung des im Aufbau beschriebenen Verfahrens. Paradigmen⁵⁹, Disziplinen oder Theoriengruppen dienen dabei als das heuristische Mittel, um die Primärquellen und Materialien zu ordnen. Ein wesentlicher Aspekt dieser Phase ist eine große Bandbreite von Literatur, die bei der Recherche herangezogen wird. Die Bandbreite ist natürlich abhängig vom gewählten Gegenstandsbereich unterschiedlich groß, in jedem Fall muss jedoch ein möglichst großes Spektrum von theoretischen Positionen berücksichtigt werden.

(5) Analyse unterschiedlicher Paradigmen

Hier werden die Ergebnisse der Durchsicht geordnet und die Methode angewendet, die gewählt wurde, um die Untersuchungsgrößen zu analysieren. Anschließend werden komparative Methoden eingesetzt, um die Beziehungen zwischen den Untersuchungsgrößen zu identifizieren und zu beschreiben. In einem letzten Schritt werden die metatheoretischen Kategorien der zweiten Ordnung und ihre Beziehungen zueinander nochmal präzisiert.

(6) Metatheoriebildung

Diese Phase schließt zum einen das Darstellen der Ergebnisse der Analyse ein. Zum anderen die Beschreibung der Mittel, die den Prozess der Metatheoriebildung leiten. Diese werden im Wesentlichen aus den metatheoretischen Quellen bezogen, die für die Untersuchung herangezogen werden. Danach wird das gesamte metatheoretische System beschrieben und die Metatheorie an einem Beispielthema angewendet. Die metatheoretischen Kategorien zweiter Ordnung und ihre Beziehungen zueinander ermöglichen dabei einen Verstehens- und Erklärungsrahmen für eine ausgesuchte Fragestellung. Trotz des Versuchs der Formulierung einer Metatheorie und deren gebrauchsfertiger Anwendung muss man sich der dialektischen Natur jeder Theorie bewusst bleiben.

(7) Implikationen

Es werden Vermutungen angestellt, die die Implikationen der Metatheorie für den Gegenstandsbereich und darüber hinaus betreffen. Diese Vermutungen werden mit Argumenten, die sich aus der Metatheorie ergeben, belegt. Andere Theorien und

⁵⁹ Beim Begriff des *wissenschaftlichen Paradigmas* bezieht sich Edwards auf den Wissenschaftstheoretiker Imre Lakatos, welcher darunter ein *Forschungsprogramm* einschließlich damit verbundener Praktiken, Annahmen, Theorien und Methoden versteht. Edwards 2010: 36.

Metatheorien, die sich auf den Gegenstandsbereich beziehen, werden kritisch beurteilt und weitere Implikationen benannt.

8) Evaluation

Letztlich werden die Metatheorie mit so vielen modernen und postmodernen Kriterien wie möglich bewertet, die metatheoretischen Quellen, die in der Untersuchung verwendet wurden, beurteilt sowie eine kritische Selbstreflexion angestellt.

Die vorliegende Arbeit wird sich den methodischen Leitfaden zunutze machen, um das wissenschaftliche Vorgehen der Untersuchung im Sinne der oben zusammengefassten modernen wie postmodernen Kritik an Metatheoriebildung transparent zu machen und zu belegen. Die Phasen (1)-(4) werden dabei im einleitenden Teil, die Schritte (5)-(6) im Hauptteil und die Schritte (7)-(8) im Schlussteil dieser Arbeit abgedeckt.

3.2 Interaktionistische Ansätze

Nach diesen methodischen Vorüberlegungen zur Metatheoriebildung soll im nächsten Abschnitt die metatheoretische Grundlage gelegt werden, um das Interaktionsmodell zu entwickeln. Hierzu werden zwei explizit interaktionistische Ansätze als metatheoretische Quellen vorgestellt und deren Eignung als Rahmen für die angestrebte methodologische Integration untersucht. Ein Kriterium für die Eignung ist die Fähigkeit der metatheoretischen Quellen, die Theorien, welche implizit das Thema Interaktion behandeln, zu ordnen. Ein weiteres Kriterium ist die Möglichkeit, mit ihnen die Untersuchungsgrößen zu analysieren. Der erste Ansatz für die Entwicklung des angestrebten theoretischen Modells ist Karl Poppers als *Drei-Welten-Theorie* bekannter *Interaktionismus*. Der zweite Ansatz ist Ken Wilbers *Quadrantenmodell*, das Teil seiner sogenannten *integralen Theorie* ist. Mit Rückblick auf die vorangegangenen Abschnitte ist dabei vorwegzuschicken, dass beide Ansätze durchaus in einigen Aspekten kritisierbar sind. Schon die Tatsache, dass sich beide Ansätze als Theorien und nicht als Metatheorien bezeichnen, zeigt, dass der Unterschied zwischen Gegenstandsebene, Theorie und Metatheorie nicht immer deutlich ist, was methodische Unklarheit und Generalismus im Hinblick auf die eigenen Kategorien zur Folge hat. Diese Tatsache muss bei der Übernahme von Kategorien entsprechend reflektiert werden.

3.2.1 Drei-Welten-Theorie (Popper)

Popper leistete Beiträge in unterschiedlichen Bereichen von der Wissenschafts- bis zur Gesellschaftstheorie. Am bekanntesten ist sein Versuch, die bisherige *Logik der*

Forschung auf den Kopf zu stellen, indem er betont, dass Theorien niemals verifiziert werden können, da sie immer nur Näherungen sind. Sie gelten einfach solange als wahr, bis sie widerlegt sind. Vielmehr ist es gerade die *Falsifizierbarkeit* einer Theorie, die das Kriterium ihrer Wissenschaftlichkeit darstellt. Diesen Ansatz bezeichnet Popper als *kritischen Rationalismus*.

Die *Drei-Welten-Theorie* war sein Versuch, angelehnt an die griechische Unterscheidung von *physis*, *psyche* und *logos*, einen kosmologischen Pluralismus zu entwerfen, der die Existenz von drei verschiedenen wechselwirkenden Wirklichkeiten umfasst. Diese drei Wirklichkeiten oder *Welten*, wie Popper sie nennt, sind einmal die materielle Welt der physikalischen Körper, etwa Steine, Sterne, Pflanzen, Tiere, Strahlung und andere physikalische Energien (*Welt 1*), zum anderen die Welt des Mentalen, des Psychischen, die Welt der Gefühle von Schmerz oder Freude, der Gedanken, der Entscheidungen, der Beobachtungen und Wahrnehmungen, also die der subjektiven Erfahrung (*Welt 2*). Popper schreibt zu diesen ersten beiden Welten:

*„Die Frage, ob es physische und psychische Zustände gibt und ob sie durch Wechselwirkung oder durch etwas anderes miteinander in Beziehung stehen, ist als das Leib-Seele-Problem oder als das psychophysische Problem bekannt. Eine der denkbaren Lösungen dieses Problems ist die Theorie des Interaktionismus, nach der psychische und physische Zustände aufeinander einwirken.“*⁶⁰

Für Popper vermag nur ein Interaktionismus im Sinne einer Theorie der Wechselwirkungen das psychophysische Problem zu lösen. Dabei ist eine kritische Diskussion alternativer Perspektiven sowie verschiedener Einwände gegenüber der Theorie der Wechselwirkungen selber notwendig. Das bedeutet, dass Popper den Interaktionismus weniger als feststehende Theorie, sondern vielmehr als Forschungsprogramm versteht, das viele Einzelfragen aufwirft, welche der Antworten seitens vieler detaillierter Theorien bedürfen.⁶¹

Um wieder zu den Welten zurückzukommen: Poppers These beinhaltet die Annahme, dass es neben den ersten beiden Welten noch eine weitere, eine dritte Welt gibt. Diese enthält die Produkte des menschlichen Geistes, wozu Sprachen, Geschichten, religiöse Mythen, wissenschaftliche Arbeiten und Theorien, mathematische Konstruktionen sowie Kunst, Musik und technische Gegenstände gehören (*Welt 3*).⁶² Die Produkte des menschlichen Geistes gehören oft gleichzeitig auch den anderen beiden Welten an. So

⁶⁰ Popper 2005: 62.

⁶¹ Popper 2005: 62.

⁶² Popper 1978: 143.

ist eine Mamor-Skulptur sowohl ein Block Stein (*Welt 1*) als auch eine Schöpfung des Geistes des Künstlers (*Welt 3*). Dass zwischen beiden keine schlichte Identität vorliegt, wird erkennbar, wenn man sich eine Kopie der Skulptur vorstellt. Im Falle von Büchern, etwa im Falle von heiligen Schriften, ist dies noch offensichtlicher. Hier ist die Verkörperung des *Welt 3*-Gegenstandes in den seltensten Fällen an einen einzigen konkreten *Welt 1*-Gegenstand gebunden. Das bedeutet, dass der *Welt 3*-Gegenstand von seiner Verkörperung oder physikalischen Realisierung getrennt betrachtet werden muss. Darüber hinaus gibt es unterschiedliche Arten von Verkörperung: Eine Symphonie existiert etwa als Manuskript des Komponisten, als gedruckte Noten, als Aufführungen und Aufzeichnungen dieser Aufführungen und letztlich als Gedächtnisengramme in den Köpfen der Musiker und der Zuhörer. In diesem Sinne sind *Welt 3*-Gegenstände *abstrakte*, *Welt 1*-Gegenstände hingegen *konkrete* Objekte.⁶³

Aus der Perspektive eines Materialisten würde dieser Sachverhalt laut Popper folgendermaßen aussehen: Was im Fall der Symphonie existiert, seien ausschließlich die physikalischen Verkörperungen und Realisierungen, die Aufführungen und deren Aufzeichnungen und insbesondere die Gedächtnisengramme in den Gehirnen der Menschen, sowohl der Musiker als auch der Zuhörer, die ein Stück wiedererkennen können. Diese Engramme ermöglichen es über eine Symphonie zu sprechen, die an sich eigentlich gar nicht existiert. Ein Dualist würde dem zustimmen, jedoch darauf verweisen, dass der entscheidende Punkt ist, dass das Hören einer Symphonie mit einer Erfahrung einhergeht. Diese Erfahrung hängt in vieler Hinsicht natürlich von einer Sequenz von Ereignissen in unserem Gehirn ab. Was jedoch einen Menschen motiviere in ein Konzert zu gehen, sind keine Gehirn-Ereignisse, sondern bewusst angestrebte Erfahrungen. Die Behauptung der Existenz der Symphonie selber würde allerdings auch der Dualist zurückweisen. Popper stimmt beiden Perspektiven zu, mit Ausnahme der Leugnung der Existenz von Produkten des menschlichen Geistes. Wenn Popper davon spricht, dass *Welt 3*-Gegenstände real sind und existieren, meint er weder die räumliche und zeitliche Ausdehnung eines physikalischen Gegenstands, noch die zeitliche Ausdehnung eines Erfahrungsgegenstandes. Poppers Definition von *Existenz* nimmt den kausalen Effekt, den ein Gegenstand auf andere Gegenstände haben kann, zur Grundlage. Und einen solchen Effekt kann man auch bei den *Welt 3*-Gegenständen beobachten, wenn diese auf die *Welt 2*-Erfahrungen und *Welt 1*-Gehirne und daher auf unsere materiellen Körper wirken.⁶⁴

⁶³ Popper 1978: 146.

⁶⁴ Popper 1978: 150.

Poppers zentrales Argument ist also, dass *Welt 3*-Gegenstände existieren, weil sie Einfluss auf die physische Welt haben, und benutzt werden können, um diese zu verändern. Die Indienstnahme wissenschaftlicher Theorien, welche die Welt dadurch bei weitem mehr verändert haben, als einzelne Menschen oder physische Dinge, sind für ihn das evidenteste Beispiel. Theorien sind zwar Produkte des menschlichen Geistes, dennoch besitzen sie einen gewissen Grad von Autonomie:

*„Sie können objektive Konsequenzen haben, an die bisher noch niemand gedacht hat und die entdeckt werden können, entdeckt im gleichen Sinne, in dem eine existierende, aber bisher unbekannte Pflanze oder ein unbekanntes Lebewesen entdeckt werden kann. Mann kann sagen, dass Welt 3 nur zu Anfang Menschenwerk ist, und dass Theorien, wenn sie einmal da sind, ein Eigenleben zu führen beginnen: Sie schaffen unvorhersehbare Konsequenzen, sie schaffen neue Probleme.“*⁶⁵

Popper greift in seiner Argumentation nochmals die vermutete Kritik durch Dualisten und materialistische Monisten auf. Der Dualist würde entgegenhalten, dass Veränderungen nicht durch die Theorien selber, sondern immer durch konkrete Gedankenprozesse von konkreten Menschen verursacht werden. Diese bewussten Gedankenprozesse sind es, die eine kausale Rolle einnehmen würden. Der Einwand des Monisten würde in ähnlicher Weise lauten, dass der kausale Effekt nicht von abstrakten *Welt 3*-Gegenständen ausgeht, sondern in konkreten Gehirnereignissen zu suchen ist. Demnach sind es physische Verkörperungen, welche die physische Umwelt verändern.⁶⁶ Diesem möglichen Einwand stellt Popper seine Unterscheidung von *subjektivem Wissen* und *objektivem Wissen* entgegen. Wissen im subjektiven Sinne besteht für ihn aus konkreten mentalen Dispositionen. Es besteht aus konkreten *Welt 2-Gedankenprozessen* mit den dazu korrelierbaren *Welt 1*-Gehirnprozessen. Wissen im objektiven Sinne dagegen besteht nicht aus Gedankenprozessen, sondern aus *Gedankeninhalten*, wie etwa unsere sprachlich formulierten Theorien. Diese Gedankeninhalte sind es, mit denen die konkreten Gedankenprozesse eines Wissenschaftlers arbeiten. Die *Welt 3*-Gegenstände müssen von einem Wissenschaftler begriffen werden, bevor er sie zur Veränderung der physischen Welt verwenden kann. Daher agiert *Welt 2* immer intermediär zwischen *Welt 3* und *Welt 1*. Doch nur das Begreifen des *Welt 3*-Gegenstandes gibt *Welt 2* die Macht, *Welt 1* zu verändern.

⁶⁵ Popper 2005: 65.

⁶⁶ Popper 1978: 155.

Dualisten und materialistische Monisten könnten dem entgegenhalten, dass es sich bei *Welt 3*-Gegenständen schlicht um eine gedankliche Abstraktion handelt. Hiergegen führt Popper drei Argumente an. Das erste Argument ist für ihn, dass jede Theorie, auch wenn sie von einem einzelnen Wissenschaftler erdacht wurde, *logische Konsequenzen* mit sich bringt, die dieser nicht voraussehen konnte. So werden aus Einsteins Relativitätstheorie heute noch neue Konsequenzen und Erkenntnisse abgeleitet sowie theoretische Weiterentwicklungen angestoßen, die Einstein selber nicht kannte und mit denen er vielleicht nie gerechnet hätte. Das zweite Argument ist, dass sich alle Theorien in *logische Beziehungen* zu anderen Theorien setzen lassen: logische Gleichwertigkeit, Deduzierbarkeit, Kompatibilität oder Inkompatibilität. Aufgrund der Möglichkeit, Theorien aufeinander zu beziehen, wird deutlich, dass es sich nicht um konkrete Gedankenprozesse handelt. Das bedeutet, dass keine Theorie für sich allein steht. Sie ist in einem Kontext mit anderen Theorien verortbar, der es ermöglicht, mit ihr in Dialog zu treten und sie zu vergleichen. Das dritte Argument ist die *Kritisierbarkeit* von Theorien. Theorien können durch Kritik verbessert werden und diese Kritik kann sogar von Menschen stammen, die bisher nichts mit der originalen Theorie zu tun hatten. Kritische Kooperation in Bezug auf eine Theorie setzt jedoch Popper zufolge ihre Objektivität im Sinne von *objektivem Wissen* voraus.

Poppers Drei-Welten-Theorie besagt, dass zwischen den vom ihm unterschiedenen Welten *Interaktionen* stattfinden, denen sich keine der drei Welten entziehen kann. Wirklichkeit versteht er in diesem Zusammenhang nicht nur als räumliche oder zeitliche Existenz, sondern als die Fähigkeit, kausal auf andere Gegenstände *wirken* zu können und sie zu beeinflussen. Aus diesem Grund ist für Popper ein *Interaktionismus*, eine Theorie der Wechselwirkungen die einzige Möglichkeit, allen drei Welten wissenschaftlich gerecht zu werden.

3.2.2 Quadrantenmodell (Wilber)

Ken Wilber macht mit seinem Quadrantenmodell eine weitere hilfreiche Differenzierung und fügt Poppers drei Welten eine vierte Welt hinzu. Sein Denken ist der Versuch, verschiedene Zugänge zu Wirklichkeit in einen einheitlichen Orientierungsrahmen zu bringen, um damit zu erklären, auf welchen Bereich von Wirklichkeit sich eine Beschreibung, Theorie oder Methode bezieht. Dieses Projekt begann er, in dem er versuchte verschiedene psychologische und mystische Beschreibungen des Geistes entlang eines Kontinuums von Bewusstseinssebenen anzuordnen. Es folgten Studien zu Entwicklungspsychologie und kultureller Evolution. In seinem Werk *Eros, Kosmos, Logos*

verband er die Untersuchungen der unterschiedlichen Entwicklungssysteme zu einer umfassenden als AQAL⁶⁷ bezeichneten integralen Metatheorie, welche beansprucht, unterschiedliche Entwicklungssysteme einzuschließen und ordnen zu können. Ein wichtiger Aspekt von Wilbers AQAL-System ist das Quadrantenmodell. Dieses entwickelte er durch Überlegungen zur allgemeinen Systemtheorie, die ein zunehmend komplexer werdendes und sich entfaltendes Universum beschreibt, in dem sich *Holone* unter bestimmten Bedingungen zu immer höheren Strukturen zusammenfügen. In diese höheren Strukturen eingebettet stellt ein Holon sowohl einen Teil als auch eine Ganzheit dar. Deshalb verwendet Wilber synonym den Begriff des *Teil/Ganzen*.⁶⁸ Atome sind beispielsweise für sich ein Ganzes, innerhalb eines Moleküls jedoch ein nur Teil eines größeren Ganzen. Ein Molekül wiederum stellt wieder ein Ganzes dar, innerhalb einer Zelle jedoch nur einen Teil.

Wie Popper betont auch Wilber, dass Wirklichkeit nicht nur durch eine physische Außenseite, sondern ebenso durch eine Innenseite gekennzeichnet ist. Wilber belegt dies durch den Verweis auf Beiträge von Denkern wie Spinoza, Leibniz, Schelling, Schopenhauer, Whitehead, Teilhard oder Aurobindo, welche umfangreiche Beschreibungen und Theorien von Innerlichkeit verfassten. Das *Innen* wie das *Außen* stellen für Wilber zwei komplementäre Seiten einer Medaille, einer Wirklichkeit dar, von denen sich keine auf die andere reduzieren lässt. Folgende Liste zeigt diese Innen- und Außenseite von Wirklichkeit anhand einiger von Wilber miteinander korrelierter Strukturen:

Außen	Innen
<i>Atome</i>	<i>Aufnehmen</i>
<i>Zellen (genetisch)</i>	<i>Reizbarkeit</i>
<i>Metabolische Organismen (z.B. Pflanzen)</i>	<i>rudimentäres Empfindungsvermögen</i>
<i>Protoneuronale Organismen (z.B. Hohltiere)</i>	<i>Empfindungsvermögen</i>
<i>Neuronale Organismen (z.B. Ringelwürmer)</i>	<i>Wahrnehmung</i>
<i>Rückenmark (Fische, Amphibien)</i>	<i>Wahrnehmung/Impuls</i>
<i>Hirnstamm (Reptilien)</i>	<i>Impuls/Emotion</i>
<i>Limbisches System (niedere Säugetiere)</i>	<i>Emotion/Bildhaftigkeit</i>
<i>Neokortex (Primaten)</i>	<i>Symbole</i>
<i>Komplexer Neokortex (Mensch)</i>	<i>Begriffe/Sprache</i>

Wilber gesteht ein, dass es mit Blick auf die kleinsten Formen des Universums wie etwa Atome kaum möglich ist, Aussagen über ihr Innen zu machen und durch intersubjektive Prüfung die Frage zu beantworten, ob man das von Whitehead formulierte

⁶⁷ AQAL steht als Abkürzung für All Quadrants, All Levels.

⁶⁸ Wilber 2002: 36-42.

„Aufnehmen“ bei Atomen bereits als eine Form von Proto-Bewusstsein bezeichnen kann.⁶⁹ Durch die Korrelation nicht aufeinander reduzierbarer innerer und äußerer Strukturen wird in jedem Fall deutlich, dass trotz einer gewissen Autonomie des Innens ein ebenso starkes Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden besteht. Der komplexe Neokortex ist beispielsweise eine faktische Voraussetzung für die Verwendung von Begriffen und Sprache, was man zum einen an unseren tierischen Verwandten, zum anderen an Hirnschädigungen sieht, die den Ausfall der Fähigkeit, mit Begriffen und Sprache zu operieren, zur Folge haben können. Der Zuwachs an Komplexität der äußeren Strukturen geht mit einem Zuwachs an innerer Komplexität einher. Auch wenn man über die Details dieser Liste, über die Wortwahl und genau Platzierung streiten kann, lässt sich eine Korrelation zwischen der Komplexität äußerer Strukturen und der des Bewusstseins konstatieren.⁷⁰

Eine Entwicklung des Inneren vollzieht sich laut Wilber nicht nur im Individuellen. Mit dem Menschen, der zu Begriffen und Sprache fähig ist, beginnt sich eine komplexe kulturelle Entwicklung herauszubilden und sichtbar zu werden. Als Denker, die sich mit dieser Evolution beschäftigen, führt Wilber im Verlauf seiner Argumentation unter anderem Habermas, Gebser, Hegel und Campbell an, welche sich mit der Beschreibung von Stufen des Bewusstseins in der menschlichen Kultur befassen. Wilber sieht zwischen dieser kollektiven Seite der Bewusstseinsentwicklung und der individuellen Bewusstseinsentwicklung ebenfalls ein starkes Abhängigkeitsverhältnis. Gebser etwa unterteilte die Evolution der menschlichen Kultur in die vier Hauptstadien einer archaischen, einer magischen, einer mythischen und einer mentalen Epoche, wobei jede Epoche in einer bestimmten individuellen Bewusstseinsstruktur wurzelt, die ein entsprechendes gesellschaftliches Weltbild hervorbringt und selbst wieder durch dieses geprägt wird. Bei Kultur handelt es sich für Wilber also nicht um eine schlichte Fortsetzung der individuellen Entwicklung:

„Mehr noch als Gebser ging es mir darüber hinaus um die Feststellung, dass jede dieser Bewusstseinsstrukturen andere Auffassungen von Raum und Zeit oder Recht und Moral hervorbrachte, aber auch andere Formen von Kognition, der Ich-Identität, andere Technologien (oder Produktivkräfte), andere Arten von Antrieben und persönlichen Pathologien (und persönliche Abwehrmechanismen), andere Formen gesellschaftlicher Unterdrückung/Verdrängung, andere Spannungs-

⁶⁹ Wilber 2002: 148.

⁷⁰ Wilber 2002: 150.

*verhältnisse zwischen Todesbejahung und Todesverneinung, andere Typen religiöser Erfahrung.*⁷¹

Wilber folgert daraus, dass die Innenseite der Evolution sowohl eine Mikro- als auch eine Makroebene, oder wie er selber sagen würde, eine individuelle und eine kollektive Seite besitzt. Diese innerlich-individuelle und innerlich-kollektive Seite entspricht der Welt des Geistes (*Welt 2*) und der Welt der Produkte des Geistes (*Welt 3*) bei Popper. Ein innerlich-kollektives Holon hat ein gemeinsames Weltbild oder einen *Welt-Raum*, den alle innerlich-individuelle Holons, die ihm angehören, miteinander teilen. Der *Welt-Raum* ist ein gemeinsamer Erfahrungshorizont, der aufgrund von Austauschbeziehungen der innerlich-individuellen Holons der gleichen Ebene existiert.

Im Gegensatz zu Popper, der die physische Evolution des Universums als einen Strang zunehmender Komplexität versteht, ist Wilber jedoch der Auffassung, dass sich auch diese Evolution sowohl auf einer Mikro- als auch auf einer Makroebene vollzieht. Bei Popper umfasst die physische Holarchie folgende Ebenen:⁷²

- 12 Ebene der Ökosysteme (*Gesamtbiosphäre*)
- 11 Ebene der Populationen von Metazoen und Pflanzen
- 10 Ebene der Metazoen und vielzelliger Pflanzen
- 9 Ebene der Gewebe und Organe
- 8 Ebene der Populationen einzelliger Organismen
- 7 Ebene der Zellen und einzelliger Organismen
- 6 Ebene der Organellen (und vielleicht der Viren)
- 5 Flüssigkeiten und Festkörper (*Kristalle*)
- 4 Moleküle
- 3 Atome
- 2 Elementarteilchen
- 1 Sub-Elementarteilchen
- 0 Unbekannt: Sub-sub-Elementarteilchen?

In dieser Holarchie zunehmender Komplexität haben Individuen und Populationen denselben logischen Status und werden von Popper in ein hierarchisches Verhältnis gestellt. Dies kritisiert Wilber mit Verweis auf die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen unterschiedlichen Systemebenen. Nach der allgemeinen Systemtheorie von Erich Jantsch inkorporiert jede höhere Ebene die darunterliegende Ebene und besteht aus deren Teilen, so wie etwa Moleküle aus Atomen aufgebaut sind. Löscht man eine niedrigere Ebene aus, gehen alle höheren Ebenen, die auf der niedrigeren Ebene

⁷¹ Wilber 2002: 157.

⁷² Wilber 2002: 113.

aufbauen, ebenfalls verloren. Würde man die Atome eines Moleküls zerstören, hört gleichzeitig das Molekül auf zu bestehen. Umgekehrt lässt sich eine höhere Ebene auflösen und in die Teile der niedrigeren Ebene zerlegen, ohne dass diese selber verlorengehen. So verschwinden durch Zerstörung eines Moleküls nicht notwendigerweise die Atome. Im Fall von Individuen und Populationen verhält es sich jedoch anders. Zwar werden auch Populationen etwa von mehrzelligen Lebewesen ausgelöscht, wenn die einzelnen Lebewesen der Population verlorengehen. Dies gilt aber auch umgekehrt, wenn eine Population ausgelöscht wird, denn dann fallen dem notwendigerweise auch dessen Individuen zum Opfer. Es herrscht also ein beidseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Die theoretische Lösung des Problems besteht darin, auch hier eine Mikro- und Makroevolution voneinander abhängiger Wirklichkeitsstrukturen zu unterscheiden. Mit Jantsch veranschaulicht Wilber diese Koevolution äußerlicher Wirklichkeit, welcher die Entwicklung von der Entstehung des Universums über die Planeten bis zur höhentwickelten Tieren nachzeichnet. In Richtung der Zeitachse entwickeln sich Mikro- und Makrostrukturen und bilden gegenseitig die Möglichkeitsbedingungen, um die nächste Stufe der Evolution zu erreichen. Leichte Atome waren nötig, um Sterne zu bilden, Sterne waren nötig, um im Fusionsfeuer schwere Atome zu erzeugen, schwere Atome für Planeten, Planeten für komplexe Moleküle und so weiter.

Wenn man die individuelle und die kollektive Dimension der Wirklichkeit sowohl im Äußeren als auch im Inneren zusammennimmt, ergibt das vier voneinander abhängige und wechselwirkende Bereiche, in denen sich Wirklichkeit entfaltet:

„[Wir haben es] bei der Betrachtung der Evolution im Allgemeinen und der menschlichen Evolution im Besonderen mit vier Strängen zu tun; jeder dieser Stränge ist eng mit allen anderen verknüpft, ja von ihnen abhängig, aber keiner von ihnen kann auf die übrigen reduziert werden.“⁷³

Diese vier Stränge der Entwicklung schematisiert Wilber, indem er sie in Form von vier Quadranten anordnet (siehe Abb. 2). Die Skalenpfeile stellen den Grad steigender Komplexität und Entwicklung dar.⁷⁴ Die Achsen trennen einmal die Bereiche innerlich/äußerlich und zum anderen individuell/kollektiv.

⁷³ Wilber 2002: 158.

⁷⁴ Die Skalierung der Entwicklungspfeile versteht Wilber nicht als absolute Größen, sondern als eine Konvention, welche vom Untersuchungskontext abhängig ist. Was die Differenzierung der Quadranten angeht, hat er jedoch kaum kritisches Bewusstsein und tendiert dazu, sie zu ontologisieren. Hierauf wird im Zusammenhang der Kritik an den metatheoretischen Quellen dieser Arbeit noch eingegangen.

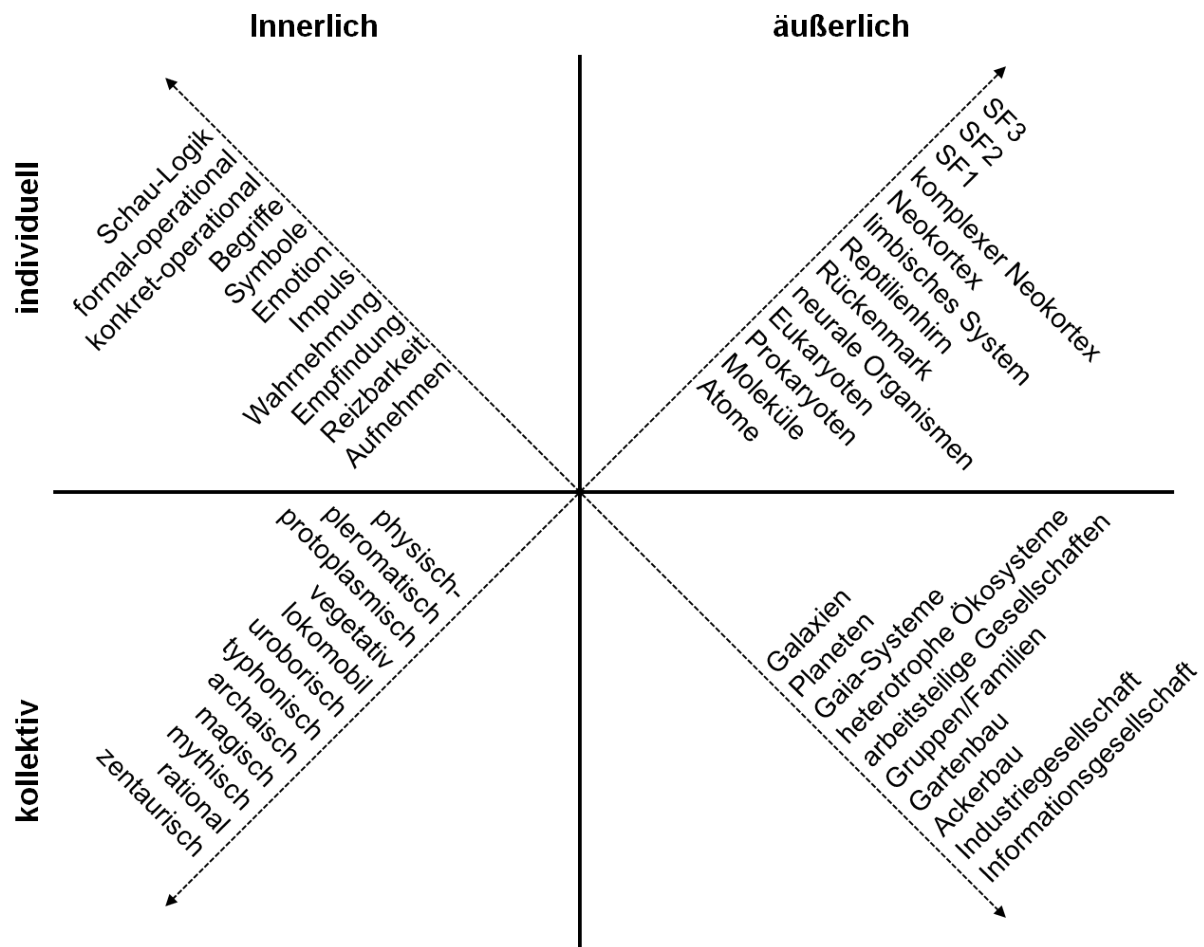


Abb. 2: Evolution in den vier Quadranten (nach Wilber 2002: 243)

Als vier Grundperspektiven auf Wirklichkeit wendet Wilber das Quadrantenmodell nicht ausschließlich, wie oben dargestellt, auf die Evolution der Wirklichkeitsstrukturen an, sondern ebenfalls, um zu zeigen, wie wissenschaftliche Disziplinen und ihre Methodologien sich auf vier verschiedene Wirklichkeitsbereiche beziehen. Dabei ist wichtig zu verstehen, dass die Perspektive, die in einer wissenschaftlichen Methodologie zum Ausdruck kommt, und der Wirklichkeitsbereich, in dem sich ein Forschungsgegenstand durch Wahl einer Perspektive manifestiert hat, nicht identisch sind. Es handelt sich um Perspektiven *zweiter* und *erster Ordnung*. Diese doppelte Struktur der Arbeit mit dem Modell versucht Wilber mit der Idee von acht grundlegenden Methodologien zu klären, welche veranschaulichen sollen, dass jeder der vier Quadranten sowohl von „außen“ als auch von „innen“ untersucht werden kann. Die Systematisierung dieses Sachverhaltes bezeichnet Wilber als *Integral Methodological Pluralism*. Diesen versteht er als eine Sammlung von Forschungspraktiken und Methoden, die von der Beobachtung ausgeht, dass jeder Ansatz teilweise richtig liegt. Jede Forschungspraxis und -methode enthüllt etwas von Wirklichkeit, trägt dadurch

etwas zur Wahrheit bei und bietet eine nützliche Perspektive an.⁷⁵ Das bedeutet, dass für Wilber im Zusammenhang mit der methodologischen Pluralität das Argument der *Komplementarität* der Perspektiven entscheidend für die Begründung seines *integralen methodologischen Pluralismus* ist. Die nächste Abbildung (siehe Abb. 3) zeigt das Quadrantenmodell mit vier darin platzierten Kreisen, deren Innen- und Außenseite die mögliche Innen- und Außenperspektive auf einen Wirklichkeitsbereich darstellt. Auf diese Weise schafft Wilber die Möglichkeit, unterschiedliche Methodologien elegant zu systematisieren. Er räumt dabei jedoch ein, dass es auch Ansätze gibt, die sich nicht klar zuordnen lassen, da sie mehrere Methodologien oder eine kontrollierte Kombination aus diesen anwenden, um ihren Gegenstand zu untersuchen.

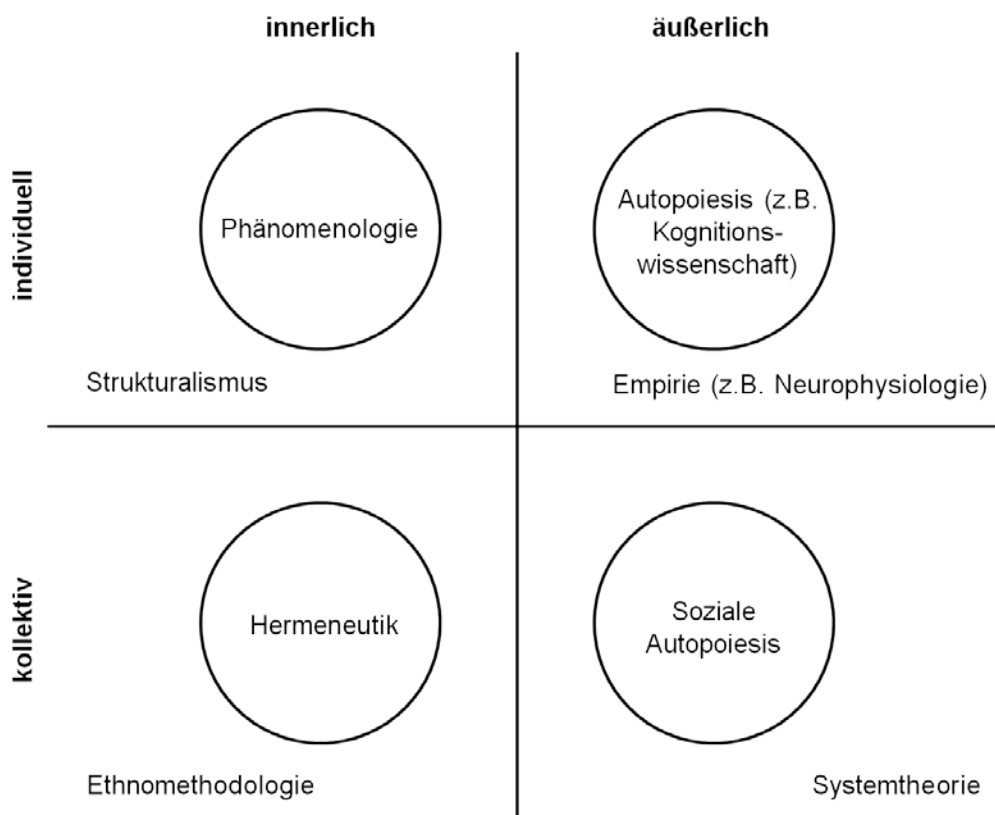


Abb. 3: Acht Methodologien (nach Hargens/Wilber 2006: 531)

Laut der obigen Abbildung untersucht die Phänomenologie die Innenseite des individuellen Innens, d.h. das Subjekt primär mittels der eigenen Erfahrung. Für die Religionswissenschaft fallen in diesen Bereich sowohl die klassische Religionsphänomenologie mit Vertretern wie Otto, Heiler und van der Leeuw, sowie auf der Gegenstandsebene der Religionswissenschaft sämtliche religiöse Erfahrungen. Das Außen des individuellen Innens kann als seine strukturellen Seite zum einen durch diachrone und diatope Abstraktion und Interpretation von Beschreibungen innerer

⁷⁵ Hargens/Wilber 2006: 529.

Zustände, wie sie zum Beispiel von Psychologen wie William James betrieben wird, zum anderen durch Klärung der formgebenden Einflüsse äußerer Strukturen auf innere Strukturen erforscht werden. Letzteres unternimmt der Strukturalismus, etwa vertreten von Claude Lévi-Strauss, der das Subjekt durch die Analyse empirischer Sachverhalte von Sprache und Symbolen untersucht. Kognitionswissenschaft beschäftigt sich mit der Innenseite des Außen, indem sie durch Korrelation äußere Zustände des Gehirns mit inneren Zuständen der Erfahrung verknüpft und sich hierin von der Neurophysiologie unterscheidet, die primär ein Interesse an den Strukturen des Gehirns als der Außenseite des Außen hat. Hermeneutik versucht durch Verstehen die Innenseite von kulturellen Bedeutungen zu erfassen. Eine semiotische oder diskursanalytische Betrachtung von Bedeutung, etwa bei Michel Foucault, untersucht jedoch die Form der Bedeutungen und ist somit der Außenseite des kollektiven Innens zugewandt.

An diesen Beispielen zeigt sich der Vorteil des Quadrantenmodells gegenüber Poppers Drei-Welten-Theorie. Zum einen erweist sich die Unterscheidung von Mikro- und Makrostrukturen der äußeren Wirklichkeit als sinnvoll, da hierdurch naturwissenschaftliche und sozialwissenschaftliche Methodologie unterschieden werden können. Zum anderen handelt es sich bei Wilber um ein Modell von Perspektiven auf Wirklichkeit, und nicht wie bei Popper um ein Modell von Wirklichkeit. Daher lässt es sich gleichzeitig sowohl auf Untersuchungsgegenstände als auch auf Methodologien anwenden. Aufgrund dieser Anwendbarkeit auf Fragen der Methodologie soll das Quadrantenmodell im Folgenden als das Grundgerüst für die Entwicklung des theoretischen Rahmens dieser Arbeit verwendet werden. Poppers wichtiger Beitrag ist das Konzept der *Interaktionen* zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen und das Belegen dieser anhand von Beispielen. In den folgenden Abschnitten wird dieses Konzept durch unterschiedliche Ansätze, welche das Thema Interaktion implizit bearbeiten, erweitert werden.

In der Übernahme des Quadrantenmodells werden jedoch die evolutionären Aspekte ausgeklammert und dieses ausschließlich als heuristisches Modell von Perspektiven auf Wirklichkeit und von Methodologien beschränkt. Das Ausklammern stellt an dieser Stelle keine Schwierigkeit dar, da sie in diesem Zusammenhang nur zum Verständnis der Genese der metatheoretischen Kategorien Wilbers, aber nicht zur Bearbeitung des in der Einleitung beschriebenen Problems der methodologischen Pluralität von Bedeutung sind. Der Zweck der zu entwickelnden Metatheorie ist nicht der einer überspannenden Beschreibung von Wirklichkeit, sondern ausschließlich ein Verständnis unterschiedlicher Methodologien und ihrer gegenseitigen Anschlussfähigkeit. Deshalb kann sie sich auf die

zur Problemlösung notwendigen Explananda konzentrieren. Für die Bezeichnung der Quadranten bedeutet dies, dass sie auf das Gegenstandsfeld der Religionswissenschaft hin angepasst werden können. Statt von innerlich-individuell, innerlich-kollektiv, äußerlich-individuell und äußerlich-kollektiv soll im Folgenden von der *subjektiven Wirklichkeit* von Erfahrung, der *kulturellen Wirklichkeit* von Bedeutung, der *somatischen Wirklichkeit* von Körper und Verhalten sowie der *sozialen Wirklichkeit* von Gesellschaft und Umwelt die Rede sein.



Abb. 4: Die vier Bereiche des religionswissenschaftlichen Gegenstandsfeldes

3.3 Interaktion als implizites Thema verschiedener Ansätze

Nachdem im letzten Abschnitt zwei interaktionistische Modelle betrachtet und auf ihre Eignung als Grundgerüst des theoretischen Rahmens hin untersucht wurden, soll in den folgenden Abschnitten versucht werden, den Rahmen in Bezug auf die Problemstellung der vorliegenden Arbeit hin zu erweitern. Dies wird durch verschiedene Ansätze geschehen, die sich implizit mit dem Thema Interaktion auseinandersetzen: die *gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* bei Peter Berger und Thomas Luckmann, *Körperwissen* bei Anne Koch, *biologischer Funktionalismus* bei Bronislaw Malinowski, *Diskursanalyse* bei Michel Foucault und die *kognitionswissenschaftliche Untersuchung* religiöser Erfahrung und religiöser Konzepte bei Eugene D'Aquili, Andrew Newberg und

Pascal Boyer. Die Auswahl der Ansätze ist das Ergebnis der Sichtung einer Bandbreite religions- und kulturwissenschaftlicher Ansätze, welche sich mit Fragen der Methodologie beschäftigen. Leitend dabei waren einführende Werke zur Religionswissenschaft, weil diese einen guten Überblick über den religionswissenschaftlichen Diskurs liefern. Der Schwerpunkt lag, mit Ausnahme von Sharpe mit seinem Buch *Comparative Religion*⁷⁶, auf der deutschen Literatur der letzten 25 Jahre. Berücksichtigt wurden *Grundzüge der Religionswissenschaft* von Fritz Stolz, *Geschichte der Religionswissenschaft* von Karl-Heinz Kohl, *Klassiker der Religionswissenschaft* von Axel Michaels, *Religionswissenschaft* von Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft* von Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad, *Handbuch Religionswissenschaft* von Johann Figl, und *Historische Religionswissenschaft* von Jörg Rüpke.⁷⁷ Anne Kochs Arbeit zu Körperwissen wurde berücksichtigt, da sie gegenwärtig die Einzige ist, die sich mit diesem aktuellen Thema in der Religionswissenschaft umfassend beschäftigt.

Kriterien bei der Durchsicht der religions- und kulturwissenschaftlichen Ansätze waren zum einen Erklärungsversuche für den Zusammenhang zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen, zum anderen Geltungsansprüche, die – oft in Form einer Kritik formuliert – die Vorangigkeit einzelner Methodologien über andere vertreten oder zurückweisen. Die ausgewählten Ansätze sollen vorgestellt, die thematisierten Wechselwirkungen zwischen Wirklichkeitsbereichen analysiert und in einem weiteren Schritt auf das Grundgerüst des Quadrantenmodells bezogen und darin verortet werden. Wir werden sehen, dass die untersuchten Ansätze teilweise inklusivistische Züge tragen. Dies hängt damit zusammen, dass der Einfluss eines Wirklichkeitsbereiches auf einen anderen oft verwendet wird, um die Unvollständigkeit und Fehlerhaftigkeit einer Perspektive und damit die Bedeutung und die Vorrangigkeit der eigenen Perspektive zu belegen. Ohne die inklusivistischen Ansprüche zu übernehmen, sollen die kritischen Impulse dieser Ansätze gewürdigt und übernommen werden. Dies wird dazu beitragen, dass die Interaktionsanalyse neben einer integrativen Funktion in Bezug auf die methodologische Pluralität auch eine kritische bzw. eine metakritische Funktion übernehmen kann, worauf im fünften Kapitel eingegangen wird.

Die Wahl der Beiträge folgt den Suchkriterien der metatheoretischen Vorentscheidung, der Fragestellung nach Interaktionen, sowie dem religionswissenschaftlichen Diskurs. Daher hat sie ohne Zweifel einen normativen Zug, dies jedoch wissenschaftsheuristisch

⁷⁶ Sharpe 1986.

⁷⁷ Kohl 1988; Stolz 1988; Michaels 1997; Hock 2002; Kippenberg/von Stuckrad 2003; Figl 2003; Rüpke 2007.

klar begründet. Zum Vergleich: Die notwendige Vorentscheidung für einen bestimmten wissenschafts-heuristischen Religionsbegriff bei der Bearbeitung eines Gegenstandsfeldes ist nicht weniger normativ. Entscheidend ist in beiden Fällen eine Reflexion über das Forschungsanliegen, über Grenzen der und mögliche Alternativen zu metatheoretischen, theoretischen oder konzeptuellen Vorentscheidungen sowie die Bereitschaft, die Offenheit und die Vorläufigkeit der Konzepte zuzulassen und sie nicht zu generalisieren.

3.3.1 Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Berger/Luckmann)

Berger und Luckmann beschreiben in ihrem Werk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*⁷⁸ das Verhältnis von Mensch und Gesellschaft. Dieses Verhältnis verstehen sie als einen dialektischen Prozess, in dem sich Mensch und Gesellschaft gegenseitig bestimmen. Für sie ist der Mensch nie außerhalb der Gesellschaft verstehbar. Umgekehrt ist auch Gesellschaft nicht vorstellbar ohne Menschen, da diese die Gesellschaft erst durch ihr Handeln und ihre Beziehungen hervorbringen. Das heißt, dass Mensch und Gesellschaft aufeinander bezogen sind und in dieser Beziehung die menschliche Wirklichkeit erst erschaffen. Diese Dialektik umfasst die Stationen *Individuum – Kultur – Gesellschaft*, zwischen denen die Prozesse *Externalisierung*, *Objektivierung* und *Internalisierung* ablaufen.

Der Mensch kommt aufgrund seiner biologischen Natur als unfertiges Wesen zur Welt. Im Gegensatz zu Tieren, die primär durch Instinkt gesteuert und determiniert sind, ist er weniger spezialisiert. Anders als seine tierischen Verwandten, die mit sicher gerichteten Trieben ausgestattet sind, ist er nicht vorprogrammiert und muss so gut wie alle seiner Verhaltensweisen erlernen. Darin liegt gegenüber Tieren eine Einschränkung, weil das Erziehen eines Menschen, bis zu dem Punkt an dem er sich selber versorgen kann, sehr viel länger dauert. Auf der anderen Seite kann der Mensch mit jeder Generation über sich hinauswachsen und sich neuen Situationen und Lebensräumen anpassen. Gerade in dieser Fähigkeit liegt die menschliche Erfolgsgeschichte begründet: Jede neue Generation hat die Möglichkeit, ein neues, besser angepasstes Verhalten zu erlernen. Dies geschieht durch die Vermittlung der Gesellschaft, in der sie aufwächst. Von der Gesellschaft lernt sie nicht nur Verhaltensweisen, Werte und Bedeutungen, sondern ebenso ihre gesamte Wirklichkeitswahrnehmung. Dieser Zustand der Offenheit der gesamten Wirklichkeitswahrnehmung macht es notwendig, dass der Mensch Welt durch sein Handeln und durch Ausdrücke der eigenen Erfahrung selber hervorbringt.

⁷⁸ Berger/Luckmann 1982.

„Im Verlauf der Errichtung seiner Welt spezialisiert der Mensch durch sein eigenes Handeln seine Triebe und sorgt selbst für Stabilität. Von der Natur um eine Menschenwelt gebracht, bringt er eine menschliche Welt zustande. Diese seine menschliche Welt ist natürlich seine Kultur. Die fundamentale Aufgabe der Kultur ist die Sorge für feste Strukturen des menschlichen Lebens, eben solche, wie sie ihm biologisch fehlen.“⁷⁹

Aus diesem Grund lebt der Mensch in einer doppelten Weltbeziehung. Auf der einen Seite findet er eine Wirklichkeit vor, auf der anderen gestaltet er diese Wirklichkeit durch die Externalisierung von Erfahrungen selber. Er ist sowohl ein gestaltetes als auch ein gestaltendes Wesen. Die von ihm hervorgebrachte Welt der Kultur wird dem Menschen gleichsam zu seiner zweiten Natur. Wenn man vom Menschen als einem sozialen Wesen spricht, liegt die Bedeutung daher nicht nur in der Tatsache, dass er in Gruppen lebt, sondern vielmehr in der gemeinschaftlichen Hervorbringung seiner Welt. Wenn die externalisierten Ausdrücke des Menschen, von der ursprünglichen Erfahrung abgelöst, in Form von Traditionen und materiellen Strukturen der Gesellschaft zur Verfügung stehen, hat eine Objektivierung stattgefunden. Erst werden Handlungen oder Ausdrücke zur Gewohnheit. Erweisen sich diese als vorteilhaft, kommt es zur Institutionalisierung und Objektivierung der Ausdrücke. Fertig gestellt treten die externalisierten Produkte – ganz gleich, ob diese materieller oder immaterieller Natur sind – dem Menschen als objektive Wirklichkeit gegenüber. Das geht so weit, dass sich die Produkte dem Begehren ihres Erzeugers widersetzen oder sich gegen ihn richten. Bei materiellen Produkten ist diese Möglichkeit offensichtlich, bei immateriellen Produkten geschieht dies durch gemeinschaftliche Anerkennung. Werte als menschlicher Ausdruck können etwa dazu führen, dass ein Individuum Schuldgefühle hat, wenn es mit ihnen in Widerspruch gerät. Menschen errichten Institutionen, die ihnen auf einmal als mächtige Kontrollinstanzen der Gesellschaft gegenübertreten.⁸⁰

Gesellschaft kann man als Summe des objektivierten Handelns und der objektivierten Beziehungen des Menschen verstehen. Sie ist eine Sedimentierung von Wissen und Sinn und erfüllt von dem Bemühen, dass durch Institutionalisierung von individuellen Ausdrücken und Handlungen die Wirklichkeit der symbolischen Sinnwelt wird. Hierzu bedarf es neben der Objektivierung auch der Legitimierung durch die Menschen. Bedeutsam ist, dass beide, sowohl die symbolischen Sinnwelt als auch deren Legitimation, Produkte des Menschen sind. Den schlüssigen Beweis ihrer Objektivität

⁷⁹ Berger 1973: 6f.

⁸⁰ Berger 1973: 11.

erhält die Gesellschaft aus ihrer Fähigkeit, sich gegen den Einzelnen durchzusetzen und auf ihn Zwang auszuüben.

„Die zwingende Objektivität der Gesellschaft gibt sich am ehesten in den Maßnahmen der sozialen Kontrolle zu erkennen, d.h. in jenen Verfahren, die speziell dazu bestimmt sind, widerspenstige Individuen oder Gruppen »zurück ins Glied« zu holen.“⁸¹

Die objektive, dem Individuum gegenüberstehende Wirklichkeit wird vom diesem durch Internalisierung angeeignet. Dies geschieht nicht nur in seiner primären Sozialisation, sondern in einem lebenslangen Prozess. Während der primären Sozialisation wird der Mensch in seine Teilhaberschaft an der Gesellschaft eingeführt. Es handelt sich anfangs um ein reines Welterfassen, in dem der Mensch mit dem Gegenüber einer objektiven Welt vertraut gemacht wird. Dabei wird das Fundament für seine Einpassung in die Welt gelegt, und er erhält seine Grundausrüstung für das Leben in der Welt. Dies geschieht im vertrauensvollen Bezug auf signifikante andere, in der Regel die Eltern, durch die Vermittlung von Rollen, Normen und insbesondere Sprache. Dieser Bezug ist Voraussetzung und bedarf zudem einer gewissen Dauer und Beständigkeit der Bindung. Dies hängt damit zusammen, dass eine Bereitschaft zur Internalisierung die Identifikation mit den Bezugspersonen erfordert, was nur durch eine enge emotionale Bindung erreicht werden kann. Durch die Übernahme der Vorstellungen der Bezugspersonen gewinnt das Kind letztlich nicht nur einen Zugang zur Welt, sondern auch zu sich selbst. Es wird sich seiner Identität in dieser Welt gewahr. In der sekundären Sozialisation wird dann die bereits sozialisierte Person in neue Ausschnitte dieser objektiven Wirklichkeit eingewiesen. In dieser Phase steht das Individuum vor der Aufgabe, seine Welt zu gestalten und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Dies geschieht durch Eingliederung in gesellschaftliche Subwelten, derer es besonders in komplexen arbeitsteiligen Gesellschaften viele gibt. Um seine Aufgaben in den gesellschaftlichen Subwelten erfüllen zu können und seinen Platz zu finden, muss sich das Individuum rollenspezifisches Wissen, Können und Vokabular aneignen. Man kann daher auch sagen, dass die primäre und sekundäre Sozialisation die Funktion hat, den Menschen mit Routinegewissheiten zu versorgen, die ihm als offenes Lebewesen von Natur aus nicht gegeben sind: Die Routinegewissheiten schaffen Stabilität. Im Falle der sekundären Sozialisation besteht durch die Kenntnis von Alternativen lange weiterhin eine gewisse Offenheit, und ein Wechsel in andere Subwelten bleibt möglich. Mit der Zeit verfestigt sich allerdings auch das internalisierte Wissen der sekundären Sozialisation

⁸¹ Berger 1973: 13.

und ist, wie das der primären Sozialisation, nur noch schwer zugänglich für Veränderungen. *Internalisieren* ist ein Zurückholen der objektivierten Welt ins Bewusstsein, durch das die Strukturen der objektivierten Welt zu den Strukturen des Bewusstseins werden.⁸²

Wenn der sozialisierte Mensch nun seinerseits durch seine Erfahrung und sein Handeln an der Schaffung von Welt teilhat, ist der Kreis geschlossen. Die Wirklichkeit, die Berger und Luckmann in diesem dialektischen Prozess hervorgebracht sehen, ist eine Sinnordnung der konservierten Erfahrungen, und wird von ihnen mit dem Begriff *Nomos* bezeichnet. Ein anderer Begriff, den sie verwenden, ist *Wissen*. Dieser wird jedoch weiter als die Alltagssprachliche Bedeutung verstanden, nämlich als *allgemeine Welt der Gewissheit*. Es stellt die Konstitution normaler Wirklichkeit und Inbegriff des sinnhaften Aufbaus der Welt dar. Von dieser Bedeutung von Wissen leitet sich die Bezeichnung ihres Ansatzes als *Wissenssoziologie* ab. Der Prozess der Entstehung gesellschaftlich konstruierter Wirklichkeit des Menschen schließt auch Religion ein. Das Besondere an Religion ist, dass sie versucht, den *Nomos* über die menschliche Kultur hinaus auf die gesamte Natur auszudehnen und die objektive Welt der Gesellschaft in einem heiligen Kosmos ansiedelt.⁸³ Auf diese Weise stellt sie eine Legitimation für die stets gefährdeten Institutionen der Gesellschaft dar. Dieser nomisierenden Wirkung steht jedoch eine andere gegenüber. Weil Religion die Gesellschaft in einem objektiven heiligen Kosmos ansiedelt, trägt sie das Potenzial zur *Entfremdung* in sich. Das entfremdende Potenzial der Religion hängt mit der Verdopplung des Bewusstseins in ein sozialisiertes und ein nicht-sozialisiertes Bewusstsein zusammen:

„Sozialisation ist [...] immer nur partiell möglich. Nur ein Teil des Bewusstseins wird durch die Sozialisation zu dem, was persönliche und gesellschaftliche Identität ist. Wie bei allen Ereignissen der Internalisierung kommt es dabei zu einer dialektischen Spannung zwischen sozial (objektiv) zugewiesener und subjektiv erworbener Identität.“⁸⁴

Die Verdopplung des Bewusstseins hat also zur Folge, dass eine interne Konfrontation zwischen sozialisierten und nicht-sozialisierten Selbst-Komponenten entsteht, die analog zur externen Konfrontation von Gesellschaft und Individuum ist. Der Mensch produziert durch seine Existenz in der Gesellschaft sowohl Andersheit außerhalb von sich selbst als auch in sich selbst. Diese Andersheit meint Berger jedoch nicht, wenn er von

⁸² Berger 1973: 16.

⁸³ Berger 1973: 28.

⁸⁴ Berger 1973: 81.

Entfremdung spricht. Das Hervorbringen von Andersheit ist eine anthropologische Konstante. Entfremdung entsteht dagegen, wenn dem Individuum seine soziale Welt und sein sozialisiertes Selbst als eine unveränderliche Wirklichkeit, vergleichbar mit dem Faktum der Natur, erscheint. Sie ist eine „[...] übertriebene Objektivierung, bei der sich die menschliche (lebendige) Objektivität der sozialen Welt im Bewusstsein wie die nicht-menschliche (tote) Objektivität der Natur darstellt.“⁸⁵

Die Folge ist ein falsches, weil undialektisches Bewusstsein. Doch gerade diese Entfremdung ist es, die den zerbrechlichen gesellschaftlichen Strukturen den Anschein von Dauer und Festigkeit gibt und sie damit legitimiert. Sie verwandelt menschliche Produkte in über- oder außermenschliche Faktizitäten. Dies bedeutet für Berger nicht, dass der Religion nicht auch das Potenzial zur „Ent-Entfremdung“ innewohnen kann. Diese Möglichkeit besteht entweder zusammen mit einer Auflösung der *Plausibilitätsstrukturen*, welche die Institutionen bisher gestützt und erhalten haben, sowie in der Mystik, welche den Versuch unternimmt, in einen Bereich jenseits menschlicher Plausibilitätsstrukturen vorzudringen. Unter Plausibilitätsstruktur versteht Berger das, was den Gesamtzusammenhalt menschlicher Wirklichkeit garantiert:

„Welten werden sozial errichtet und sozial erhalten. Die Beständigkeit ihrer Wirklichkeit, sowohl objektiv (als allgemeine Gewissheit ihrer Faktizität) wie subjektiv (als Faktizität der individuellen Gewissheit), hängt [...] von spezifischen gesellschaftlichen Prozessen ab, nämlich Prozessen, die diese spezielle Welt ständig erneuernd erhalten. Eine Unterbrechung dieser Prozesse bedroht die (objektivsubjektive) Wirklichkeit der besagten Welt. Deshalb braucht jede Welt eine »Basis« für ihre Dauerhaftigkeit als Welt, die für bestimmte Menschen wirklich ist. Diese »Basis« können wir ihre Plausibilitätsstruktur nennen.“⁸⁶

Wie für alle Hervorbringung von Welt gilt auch für Religion, dass Neues zwar durch die objektivierten Strukturen vorgeprägt ist, aber letztlich immer seinen Ausgangspunkt in der Erfahrung des Individuums hat. Damit sieht Berger die *religiöse Erfahrung* als den Kern von Religion an. Berger versteht das Wesen dieser Erfahrung als eine Begegnung mit dem *Übernatürlichen* oder *Heiligen*. Daher liegt bei ihm eine substanzieller Religionsbegriff vor und kein funktionaler, wie sonst in der Religionssoziologie üblich. Jedoch betont Berger, dass für die Beschreibung dieser Erfahrung primär Religionsgeschichte als Quelle dienen muss. Verallgemeinernd kann eigentlich nur gesagt werden, dass es sich bei der religiösen Erfahrung um eine Erfahrung gänzlich

⁸⁵ Berger 1973: 83.

⁸⁶ Berger 1973: 44f.

anderer und übergeordneter Art handelt. Berger möchte allerdings den letzten Status dieser religiösen Wirklichkeitsbestimmungen unbedingt aussparen:

„Das alles kann man mit den Worten zusammenfassen, dass die hier verwandte Methode zur Religionsphänomenologie gehört; für den Zweck den wir hier verfolgen, genügt es, den Begriff »Phänomenologie« ganz einfach als Methode aufzufassen, die ein Phänomen hinsichtlich der Art und Weise untersucht, in der es in der menschlichen Erfahrung auftaucht, ohne sogleich die Frage nach seinem endgültigen Status in der Realität aufzuwerfen.“⁸⁷

Die entscheidende Perspektive der von ihm vertretenen soziologischen Theorie ist der Gedanke, dass Religion als menschliche Projektion verstanden werden muss, die sich auf die Religionsgeschichte gründet.⁸⁸ Berger betont hier die Enthaltung jeglicher Aussage über die Natur religiöser Erfahrung.

In diesem Modell der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit erscheint Wissen als ein dynamischer Prozess. Dieser Prozess schließt sowohl *Individuum*, *Kultur* und *Gesellschaft* ein, zwischen denen die Mechanismen *Internalisierung*, *Externalisierung* und *Objektivierung* ablaufen. Diese Mechanismen sollen nun zur Erweiterung des Quadrantenmodells dienen und als Interaktionen zwischen Quadranten verortet werden. Erfahrungen werden auf der einen Seite als kulturelle Gegenstände ausgedrückt und externalisiert. Der Ausdruck eines kulturellen Gegenstandes hat auf der anderen Seite eine konkrete Manifestation als empirischer sozialer Sachverhalt. Das bedeutet, dass die Externalisierung eines Gedankens parallel mit seiner Objektivierung, beispielsweise in einem gedruckten Satz, läuft. Gedanke und Satz stellen hierbei die Innen- und Außenseite eines Wissensprozesses dar. Wenn der Satz gelesen und der Gedanke verstanden wird, kehrt sich der Prozess dialektisch um und der kulturelle Gegenstand (Gedanke) wird vermittelt durch die konkrete Form eines sozialen Sachverhaltes (gedruckter Satz) internalisiert und bildet die Erfahrungsgrundlage für erneutes Externalisieren/Objektivieren (etwa eines Urteils über die Qualität des Gedankens). In das Quadrantenmodell verortet haben wir es also mit zwei Interaktionen zu tun, die parallel vom subjektiven Wirklichkeitsquadranten ausgehen und wieder in ihn zurückführen:

⁸⁷ Berger 1980: 50.

⁸⁸ Berger 1973: 170.

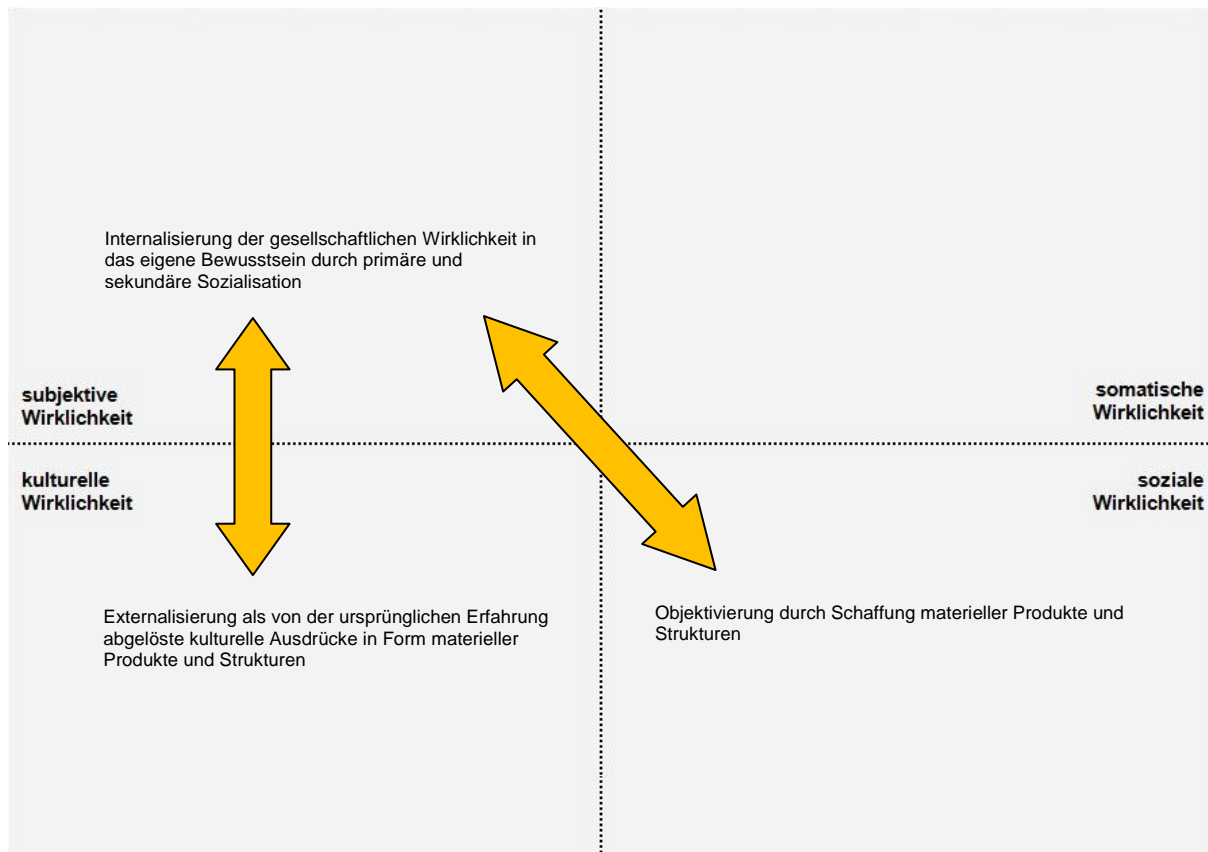


Abb. 5: Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung bei Berger/Luckmann

3.3.2 Körperwissen (Koch)

Auch Anne Koch beschäftigt sich wie Berger und Luckmann mit dem Thema Wissen. Ihr Interesse gilt jedoch nicht dem Zusammenhang von Gesellschaft, Kultur und Erfahrung, sondern dem menschlichen Körper und seinen Sinnen. Koch widmete sich in ihrer Habilitationsschrift der Frage, welche Bedeutung *Körperwissen* als eine grundlegende Beschreibungskategorie für die von ihr skizzierte neue religionswissenschaftliche Unterdisziplin der *Religionsästhetik* haben könnte. In diesem Zusammenhang formuliert sie Körperwissen als einen Vollzug, in dem der Körper Medium für Wissen ist, das im selben Kontext auf keiner anderen Ebene, etwa durch symbolische Repräsentation, thematisiert wird. Es handelt sich um die somatische Ebene des Speicherns, Mittragens und Bereitstellens von Wissen.⁸⁹ Koch macht die Problematik anschaulich am Beispiel des Rituals eines westafrikanischen Stammes:

„Dieser Ritus findet des Nachts statt und ist Teil der Beerdigungsfeierlichkeiten der bäuerlichen Gesellschaft. Die Männer des Dorfes gehen in den Wald hinein und kehren dann wieder zurück. Die Handlungsanleitung zu diesem Ritual lautet schlicht: »Immer geradeaus und dann wieder zurück.« Was ist der Sinn dieses

⁸⁹ Koch 2007b: 117.

Ritus? Niemand darf zuschauen. Man muss teilnehmen oder fernbleiben. Es gibt keinen mythologischen Begleittext noch eine andere Erklärung. Hier wird ein »richtiges Handeln« dem Teilnehmer auferlegt ohne Verweis auf die Bedeutung.«⁹⁰

Die Tatsache, dass kein Verweis auf Bedeutung gemacht wird, bedeutet natürlich nicht, dass überhaupt keine Bedeutung vorliegt. Im Rahmen des von Koch beschriebenen Rituals müssen wir daher davon ausgehen, dass sich den Männern des Stammes das zu vermittelnde Wissen allein über ihre Teilnahme am Ritual erschließt. Kochs Ansatz basiert daher auf der Hypothese, dass in religiösen Handlungen körperliche Erfahrungen gemacht werden, die so wichtig sind, dass sie als Rituale tradiert werden, um das in den Erfahrungen enthaltene Wissen zu bewahren. Anders als besprochenes, zielgerichtet eingesetztes kulturelles Wissen ist Körperwissen ein mitlaufendes Wissen, das primär über Gewohnheit und soziale Mimesis erlernt wird. Es ist nicht expliziter, sondern rein impliziter Natur und in der Regel nicht mit rationalen und sprachlichen Mitteln direkt greifbar. Daher wird es von Koch auch als *non-propositionales Wissen* bezeichnet. Hiermit möchte sie darauf hindeuten, dass es sich bei Körperwissen nicht um ein „Wissen, dass“, sondern um eher ein „Wissen um“ oder „Wissen wie“ handelt. Da dieses nur zum Teil prädiert werden kann, zum Teil überhaupt nicht, ist Körperwissen für Koch auch ein scheinbar widersprüchlicher Terminus.⁹¹

Darauf, dass wir es in der menschlichen Erfahrung mit unterschiedlichen Arten von Wissen zu tun haben, wurde in den letzten Jahren auch in den Neurowissenschaften hingewiesen. Ernst Pöppel unterscheidet in diesem Zusammenhang etwa drei *Formen des Wissens*: explizites oder begriffliches Wissen (Nennen, Sagen), implizites und Handlungswissen (Schaffen, Tun) und bildliches oder Anschauungswissen (Sehen, Erkennen).⁹² Explizites Wissen ist aussagbares Wissen, es ist Information mit Bedeutung, das seinem Träger bewusst ist. Diese Art des Wissens wird besonders von der Tradition des rationalen Denkens hervorgehoben. Ein solches explizites Wissen wird etwa von veröffentlichten Erkenntnissen der Wissenschaft repräsentiert. Implizites Wissen hingegen bezieht sich auf Können und auf Handeln, ohne dass wir Worte dafür haben müssen. Daher ist es oft unbewusst. Ein Beispiel hierfür ist etwa das Spielen eines Musikinstrumentes oder das Schreiben mit einem Füllfederhalter, dass wir als Kind gelernt haben. Die dritte Form des Wissens ist das bildliche Wissen, das im Sehen begründet ist. Es ist ein Anschauungs-, Erinnerungs- und Vorstellungswissen. Die Existenz dieser Form von Wissen wurde der Neurowissenschaft durch die Untersuchung

⁹⁰ Koch 2007b: 116.

⁹¹ Koch 2007b: 126.

⁹² Pöppel 2002: 261.

von bestimmten Hirnschädigungen deutlich. So können sich Patienten, die aufgrund einer Störung blind für bestimmte Bereiche des Gesichtsfeldes sind, sicher im Raum orientieren, auch ohne dass sie Gegenstände im Raum bewusst wahrnehmen und erkennen (*Blindsehen*). Für Pöppel sind diese drei Formen in der menschlichen Erfahrung untrennbar miteinander verbunden, jede der drei Formen ist wesentlich, und keine Form des Wissens kann für sich alleine stehen.⁹³ Sich dieser Tatsache bewusst, grenzt sich Koch von einer rein symboltheoretischen Betrachtung des Körpers ab, die diesen ausschließlich als ein Instrument versteht, das Wissen trägt. Beispiel einer solchen Verwendung des Körpers ist etwa die Kriegsbemalung, die eine bestimmte Bedeutung hat und einen benennbaren Zweck einschließt.

„In [der symboltheoretischen Forschung] wird der Körper nicht als Medium gewürdigt, da er an das Bewusstsein und Sprache als Möglichkeitsbedingungen geknüpft ist. Körperwissen bezeichnet den Körper nicht in seiner Instrumentalität oder symbolischen Natürlichkeit. Jede Erfahrung des Körpers ist immer die Erfahrung eines erfahrenen Körpers.“⁹⁴

Die Erforschung von Körperwissen ist jedoch aufgrund einiger seiner Eigenschaften eine Herausforderung. So sind Übergänge zwischen implizitem und explizitem Wissen jederzeit in beide Richtungen möglich und finden als Anpassung an geschichtliche Bedingungen statt. Koch führt hier als Beispiel körperliche Bewegungsstile wie adlige Manieren heran, die als Ausdruck von sozialem Rang von expliziten Statussymbolen oder exklusiven Mitgliedschaften abgelöst werden können.⁹⁵ Des Weiteren findet in der Regel eine Überformung von Körperwissen durch explizites kulturelles Wissen statt.⁹⁶

Neben Herrschaftsverhältnissen und theologischen Deutungen zählen insbesondere Anweisungen bzw. Anleitungen für Körpervollzüge und Rituale zu solchen Überformungen von Körperwissen durch explizites kulturelles Wissen. Eine weitere Schwierigkeit ist die Tatsache, dass Körperwissen nicht in allen Kontexten gleich gültig zu sein scheint. Da keine Grundlage für eine Beurteilung von richtigem oder falschem Körperwissen existiert, ist für die Weitergabe die These der *Angemessenheit* bedeutsam. Sie besagt, dass es für einen spezifischen Kontext ein authentisches und angemessenes Körperwissen gibt, das seinen Erhalt und die Weitergabe begründet. Doch selbst mit dieser pragmatischen Sichtweise von Körperwissen ist die Frage nach seiner Angemessenheit schwer zu beurteilen, da es verbreitete Körperpraktiken gibt, die zwar

⁹³ Pöppel 2002: 271.

⁹⁴ Koch 2007b: 123.

⁹⁵ Koch 2007b: 117.

⁹⁶ Koch 2007b: 119.

mit großer Kontinuität weitergeben werden, bei denen auf den ersten Blick aber schwer eine Angemessenheit erkennbar ist. Beispiel hierfür ist etwa Jogging als einer Massenkultur, die medizinisch nicht für alle Menschen gleich sinnvoll ist.

Non-Propositionalität, Übergänge zwischen implizitem und explizitem Wissen, die teilweise Überformung von Körperwissen mit explizitem Wissen sowie die Frage nach der Angemessenheit erschweren das Verstehen seines Einflusses und damit seine Beurteilung erheblich. Dennoch relativiert bereits beim gegenwärtigen Stand der Forschung die Tatsache der Existenz von Körperwissen die Geltungsansprüche von kulturwissenschaftlichen Erklärungen und Begründungen menschlichen Verhaltens, die allein auf explizitem kulturellem Wissen beruhen:

„Die Hypothese eines Körperwissens führt zu einem explosionsartigen Anstieg wissenschaftlicher Gründe zu zweifeln, dass die vorliegende kulturwissenschaftliche Interpretation vollständig ist, lässt sie doch somatisch-sensorische Kriterien außeracht.“⁹⁷

Koch spricht damit einen blinden Fleck der Wahrnehmung von Kultur durch die Kulturwissenschaften an, der lange die Wahl der Forschungsgegenstände der Religionswissenschaft geprägt hat, nämlich die vorwiegende Beschäftigung mit schriftlichen Quellen. Dies hängt einmal damit zusammen, dass Religionswissenschaft als eine aus der Theologie hervorgegangene Disziplin deren Schriftorientierung übernommen hat, und zum anderen darin, dass das Studium fremder Kulturen und Religionen anfangs ebenfalls nur über mitgebrachte heilige Schriften und Missionarsberichte vollzogen wurde.

Die Gründe zu zweifeln, dass eine rein kulturwissenschaftliche Beschreibung ausreicht, liegen dabei nicht allein in der Existenz von Körperwissen, sondern ebenfalls in einem weiteren Sachverhalt, den die Beschäftigung mit Körperwissen aufdeckt: des Einflusses, den der Körper als Medium auf den kulturellen Bedeutungsspielraum von Kategorien besitzt:

„Es ist eine weitere wichtige Annahme des religionsästhetischen Ansatzes, dass es nicht völlig beliebig ist, welchen kulturellen Bedeutungsspielraum eine körperliche Aktivität, eine Wahrnehmung, Empfindung annimmt. Der Körper steckt einen Rahmen und gibt gewisse somatische Kategorien vor, innerhalb derer kulturelles Wissen gebildet wird. Eine Handlungsabfolge, z.B. ein religiöses Morgengebet, kann daher nicht jede beliebige und unendlich viele Formen

⁹⁷ Koch 2007b: 124f.

annehmen. Der kulturellen Invention sind auch somatische Grenzbedingungen gesetzt. An den freigelegten somatischen Kategorien orientieren sich kulturbedingte Bedeutungszuweisungen und Körpereinsätze.⁹⁸

Dieser Einfluss auf den kulturellen Bedeutungsspielraum von Kategorien liegt der menschlichen Erfahrung zugrunde, die ihre Grundlage wiederum im menschlichen Körper und seinen Sinnen hat. Der Körper prägt als Vorbedingung den Gehalt von Erfahrungen, auch wenn dieser oft kein wiedergebbare propositionaler Gehalt ist. Koch verweist darauf, dass körperliche Bewegungen nur in einem gewissen Bereich möglich sind, sowie auf Haltungen, die Wachheits- oder Sättigungszustände verstärken, oder auf die Manipulation von Bewusstseinszuständen über die Atmung oder psychogene Stoffe:

„Nach Kant steht die Instanz Geist unter Möglichkeitsbedingungen. Sie hat eine begrifflich kategoriale Gussform. In sie wird die Welt gegossen und dann abgekühlt vor das geistige Auge gestellt. Ebenso ist jedoch unser Körper mit seinen Sinnen und den übrigen Nervensystemen, dem Hormon- und Temperaturhaushalt eine Möglichkeitsbedingung, die unser Verstehen in eine Gussform gegossen hat. Das ist die transzendente Variante, die Frage nach dem Körperwissen zu formulieren.⁹⁹

In Kochs Versuch, *Körperwissen* als religionswissenschaftliche Kategorie zu entwickeln, werden alle der oben vorgeschlagenen Wirklichkeitsbereiche subjektiv, kulturell, somatisch und sozial und gleich mehrere Arten von Interaktionen thematisiert. An dieser Stelle soll das Hauptaugenmerk auf dem Aspekt des Speicherns und Abrufens von Wissen durch Körpervollzüge liegen. Auf die vom Körper gesetzten Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung werden wir im Abschnitt zu den natürlichen Grundlagen religiöser Erfahrung und Konzepte zurückkommen. Berger und Luckmann beschreiben die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit als einen dialektischen Prozess, in dem Wissen aus der Erfahrung in die Kultur und Gesellschaft hinein externalisiert und objektiviert wird, um dann aufs Neue von Individuen internalisiert zu werden. Koch weist nun darauf hin, dass Erfahrung nicht nur explizit in Symbolen und deren materiellen Trägern, sondern ebenfalls implizit über den Körper objektiviert wird und umgekehrt mit dem Körper abgerufen und internalisiert werden kann. Im Quadrantenmodell lässt sich dieser Mechanismus daher als Interaktion zwischen dem subjektiven und somatischen Quadranten darstellen:

⁹⁸ Koch 2007b: 121.

⁹⁹ Koch 2007b: 124.

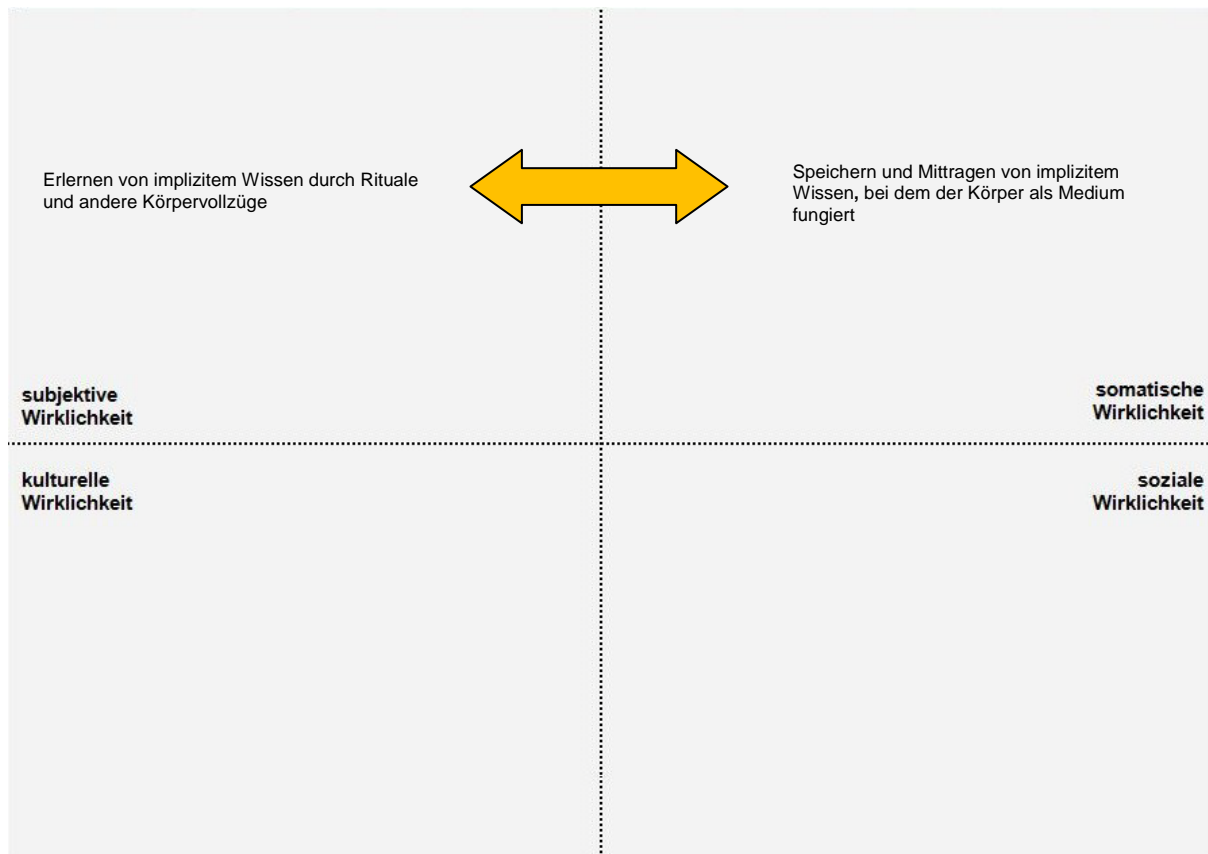


Abb. 6: Erlernen, Speichern und Mittragen von Körperwissen bei Koch

Wie man sieht, liegt hier der Objektivierung, anders als bei Berger und Luckmann, keine Externalisierung zugrunde. Dies liegt daran, dass Körperwissen im Wesentlichen impliziter und nicht expliziter Natur ist. Koch geht davon aus, dass es auch explizites Körperwissen als Teil des kulturellen Wissens gibt und greift zu diesem Zweck den Begriff der *Körpertextur* auf. Der Begriff *Körpertextur* zielt auf sinnliche Erfahrung von Körpereinsätzen, die ohne aktiven Lesevorgang verstanden werden können. Die Tatsache, dass im Zusammenhang mit einer solchen Kommunikation Intersubjektivität vorliegt, bedeutet jedoch nicht notwendiger Weise ihren expliziten Charakter. Auf der anderen Seite wird bei Körpereinsätzen, die einen eindeutig expliziten Charakter besitzen, der Körper bewusst als ein natürliches Symbol verwendet und ist daher im Grunde nicht von kulturellem Wissen zu unterscheiden. Implizite und explizite Verwendungen sind, wie oben bereits angesprochen, eng miteinander verwoben, da das explizite externalisierte und objektivierte Wissen oft, wenn nicht die Bedeutung eines Rituals, so doch die Bedingungen, etwa als Anleitung eines Körpervollzuges, vorgibt und tradierbar macht, durch die der Körper das Wissen, das in einem Körpervollzug gespeichert ist, abrufen kann. Es liegt eine Überformung des impliziten Wissens mit explizitem Wissen vor. Daher sei Körperwissen im Rahmen dieser Arbeit als rein implizites Wissen verstanden.

3.3.3 Interpretative Religionsethnologie (Geertz)

Clifford Geertz lieferte mit seiner deutenden Theorie der Kultur eine Grundlage für die gegenwärtige kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft und wird daher als einer ihrer wichtigsten Vertreter angesehen. Geertz studierte in Harvard zunächst Philosophie, wandte sich dann der Ethnologie zu und lernte bei Talcott Parsons, einem der großen Theoretiker der Soziologie nach dem Zweiten Weltkrieg. In Auseinandersetzung mit dem in der angelsächsischen Soziologie vorherrschenden Empirismus entwickelte dieser eine eigene Handlungstheorie, die er dann zu seinem *Strukturfunktionalismus* ausarbeitete. Neben Geertz war der soziologische Systemtheoretiker Niklas Luhmann ein weiterer bekannter Schüler von Parsons.

Geertz unternahm im Rahmen seiner ethnologischen Forschung mehrere Feldstudien in Java, Bali und Marokko. In Bali untersucht er das blutige Ritual der Hahnenkämpfe. Bei diesen Hahnenkämpfen handelt es sich um ein wichtiges gesellschaftliches Ereignis, bei dem eigens für diesen Zwecke gehaltene und vorbereitete Hähne provoziert und gegeneinander in den Ring geschickt werden. Der Kampf wird von der Dorfgemeinschaft unter Wetteinsatz auf den Gewinner verfolgt, und Geertz kam zu dem Ergebnis, dass die Hahnenkämpfe eine integrierende Funktion in der balinesischen Gesellschaft haben. Seine Feldstudien sollten später maßgeblichen Einfluss auf die Bildung seiner ethnologischen Methode und semiotischen Kulturtheorie haben. In dieser Kulturtheorie vertritt er eine kulturrelativistische Haltung, die davon ausgeht, dass Menschen die Wirklichkeit aufgrund ihres eigenen Ortes in Raum und Zeit immer unter einem ganz bestimmten Blickwinkel sehen. Der *Kulturrelativismus* entstand als eine Reaktion auf die naturalistischen und positivistischen Tendenzen der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts und betont aufgrund des Fehlens universaler Strukturen des Menschseins die Unvergleichbarkeit von Kulturen. Folge ist eine rein deskriptive Weise, den Gegenstand zu behandeln. Bei Geertz führt die Einsicht in die Relativität kultureller Ausdrücke, jedoch nicht dazu, auf ein Vergleichen und Verstehen zu verzichten. Vielmehr ist für ihn gerade die Relativität das entscheidende Argument, sich seinen Gegenständen durch Interpretation zu nähern:

„Der Kulturbegriff, den ich vertrete und dessen Nützlichkeit ich in den folgenden Aufsätzen zeigen möchte, ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre

*Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.*¹⁰⁰

Dabei grenzt sich Geertz jedoch deutlich von privaten Bedeutungstheorien ab. Wenn er für das Erforschen von Kultur einen verstehenden Ansatz fordert, meint er nicht, dass es darum gehen soll, ein abstraktes Bedeutungssystem zu erfassen oder zu dessen Wesenskern vorzudringen, wie er dies kognitivistischen und idealistischen Ansätzen vorwirft. In der Religionswissenschaft ist hierzu der religionsphänomenologische Versuch zu rechnen, das Wesen von Religion zu erfassen und alle beobachtbaren Phänomene deduktiv auf diesen Wesenskern zu beziehen. Für Geertz ist Bedeutung nicht in der Abstraktion, sondern in der Empirie beobachtbarer Handlungen und Ereignisse zu fassen. Anstatt die eigenen Interpretationen immer weiter zu abstrahieren und die abstrahierten Entitäten zu einheitlichen Mustern zusammenzufügen, werden sie daraufhin untersucht, ob sie die empirische Sachverhalte erklären können.¹⁰¹ Demnach lässt sich Kultur zwar durch ein Verständnis ihres Symbolsystems untersuchen, dieses muss jedoch in beobachtbaren Handlungen und Ereignissen belegbar sein, deren Struktur dann durch die Bedeutung erklärt werden kann. Der Ethnologe geht dabei, wissend um die Relativität von Bedeutungen, vom eigenen Verstehenshorizont aus, und versucht unter Berücksichtigung des genauen Kontextes und ihrer dichten Beschreibung die beste Deutung zu finden:

„Die Untersuchung von Kultur besteht darin (oder sollte darin bestehen), Vermutungen über Bedeutungen anzustellen, diese Vermutungen zu bewerten und aus den besseren Vermutungen erklärende Schlüsse zu ziehen.“¹⁰²

Der enge Bezug zur Empirie schließt jedoch nicht aus, dass die Ethnologie auch große und weitreichende Theorien aufstellen kann. Vielmehr geht es Geertz darum zu zeigen, auf welchem Wege eine Theorie entstehen muss, nämlich auf induktivem Wege. Hier betont Geertz, dass die Grundlage jeder Theorie in der Empirie liegen muss, d.h. in der Untersuchung von sozialen Sachverhalten nach der Art des balinesischen Hahnenkampfes. Für Geertz ist ethnographische Beschreibung daher immer mikroskopisch. Dieses mikroskopische Arbeiten hat für die Ausrichtung der ethnologischen Arbeit zur Folge, dass Bedeutungen nicht Teil eines abgeschlossenen kulturellen Symbolsystems sind, sondern nur in Bezug auf konkrete Handlungen und Ereignisse von Relevanz, deren Strukturen sie erklären können. Dies bedeutet aber

¹⁰⁰ Geertz 1987: 9

¹⁰¹ Geertz 1987: 26.

¹⁰² Geertz 1987: 29f.

eben nicht, dass es überhaupt keine ethnologischen Interpretationen ganzer Gesellschaften, Zivilisationen oder Weltereignisse etc. geben kann. Jedoch nähert sich der Ethnologe solchen umfassenden Interpretationen und abstrakten Analysen durch sehr genaues Studium der Empirie.¹⁰³

Zwar versucht die Ethnologie, die vor dem Hintergrund von Handlungen und Ereignissen interpretierten Bedeutungen in einer abstrakten Theorie zu ordnen, aber dieses Bemühen ist immer zweitrangig und aufgrund der Relativität kultureller Ausdrücke von wissenschaftlicher Bescheidenheit geprägt.

Wie Berger, Luckmann und Koch geht es Geertz darum, sich mit Wissen auseinanderzusetzen, das von Menschen in einen kontinuierlichen Prozess angeeignet, ausgedrückt, vermittelt und tradiert wird:

„[...] [Kultur] bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellung zu Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“¹⁰⁴

Diese Wissensweitergabe stellt sich wie bei Berger und Luckmann als offener und dialektischer Prozess dar. Einerseits bildet Kultur den Rahmen des Verstehens, sie erzeugt erst Wirklichkeit für den Menschen. Zum anderen formt Kultur die soziale Wirklichkeit nach den eigenen Strukturen und Mustern. Geertz bezeichnet Kulturmuster daher sowohl als *Modelle von Wirklichkeit* als auch als *Modelle für Wirklichkeit*. Die Kulturmuster verleihen der sozialen und psychologischen Wirklichkeit eine Bedeutung und richten sich auf diese aus. Umgekehrt ist Wirklichkeit wieder auf die Kulturmuster bezogen.¹⁰⁵ Zu Religion als eines von vielen Bedeutungssystemen schreibt Geertz in diesem Zusammenhang:

„Für den Ethnologen liegt die Bedeutung von Religion darin, dass sie in der Lage ist dem einzelnen Menschen oder einer Gruppe von Menschen allgemeine und doch spezifische Auffassungen von der Welt, vom Selbst und von den Beziehungen zwischen Selbst und Welt zu liefern – als Modell von etwas – wie

¹⁰³ Geertz 1987: 30.

¹⁰⁴ Geertz 1987: 46.

¹⁰⁵ Geertz 1987: 52f.

*auch darin, tiefverwurzelte, ebenso spezifische »geistige« Dispositionen zu wecken – als Modell für etwas.*¹⁰⁶

Der Unterschied zu Berger und Luckmann liegt darin, dass Geertz Bedeutungen nicht an subjektiven Erfahrungen, sondern nur in konkreten Handlungen und sozialen Ereignissen für untersuchbar hält. Geertz legt sein Augenmerk nicht auf den Ausdruck von Erfahrung, sondern darauf, wie die Ausdrücke den psychologischen und sozialen Prozessen Bedeutung verleihen und sie erklärbar machen. Daher ist die Verknüpfung dieser Wirklichkeitsbereiche für Geertz von höchster Wichtigkeit. Er unternimmt dabei zwei Schritte, indem er sich erstens der Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen materialisieren, widmet und zweitens die Systeme mit soziokulturellen und psychologischen Prozessen in Beziehung setzt.¹⁰⁷

Auch Berger und Luckmann sind sich des relativen und konstruierten Charakters unserer Wirklichkeit bewusst. Was Geertz an dieser Stelle auszeichnet, ist das Aufzeigen der Konsequenzen, die diese Einsicht für die konkrete Forschungsarbeit nach sich zieht:

*„Unsere Aufgabe ist eine doppelte: Sie besteht darin Vorstellungstrukturen, die die Handlungen unserer Subjekte bestimmen – das »Gesagte« des sozialen Diskurses –, aufzudecken und zum anderen ein analytisches Begriffssystem zu entwickeln, das geeignet ist, die typischen Eigenschaften dieser Strukturen (das, was sie zu dem macht, was sie sind) gegenüber anderen Determinanten menschlichen Verhaltens herauszustellen.“*¹⁰⁸

Mit diesem Zitat wird deutlich, dass es Geertz in seiner Forschung um den Einfluss, den Kultur als Bedeutungssystem auf individuelles und soziales Handeln hat, geht. Im Quadrantensystem kann dieser Einfluss durch drei Interaktionen abgebildet werden, die alle vom Quadranten der kulturellen Wirklichkeit ausgehen und wieder in ihn zurückführen. Kulturmuster treten als Modelle für Wirklichkeit einmal mit dem sozialen Quadranten als objektivierte Vorstellungen und das Gesagte des sozialen Diskurses in Interaktion, zum anderen mit dem somatischen Quadranten als Einfluss auf das Handeln von Individuen und letztlich mit dem subjektiven Quadranten durch die Fähigkeit, tiefverwurzelte geistige Dispositionen zu wecken. Gleichzeitig sind sie auch Modelle von Wirklichkeit und bilden die menschliche Auffassung von der Welt, vom Selbst und von den Beziehungen zwischen Selbst und Welt ab:

¹⁰⁶ Geertz 1987: 92.

¹⁰⁷ Geertz 1987: 94.

¹⁰⁸ Geertz 1987: 39.

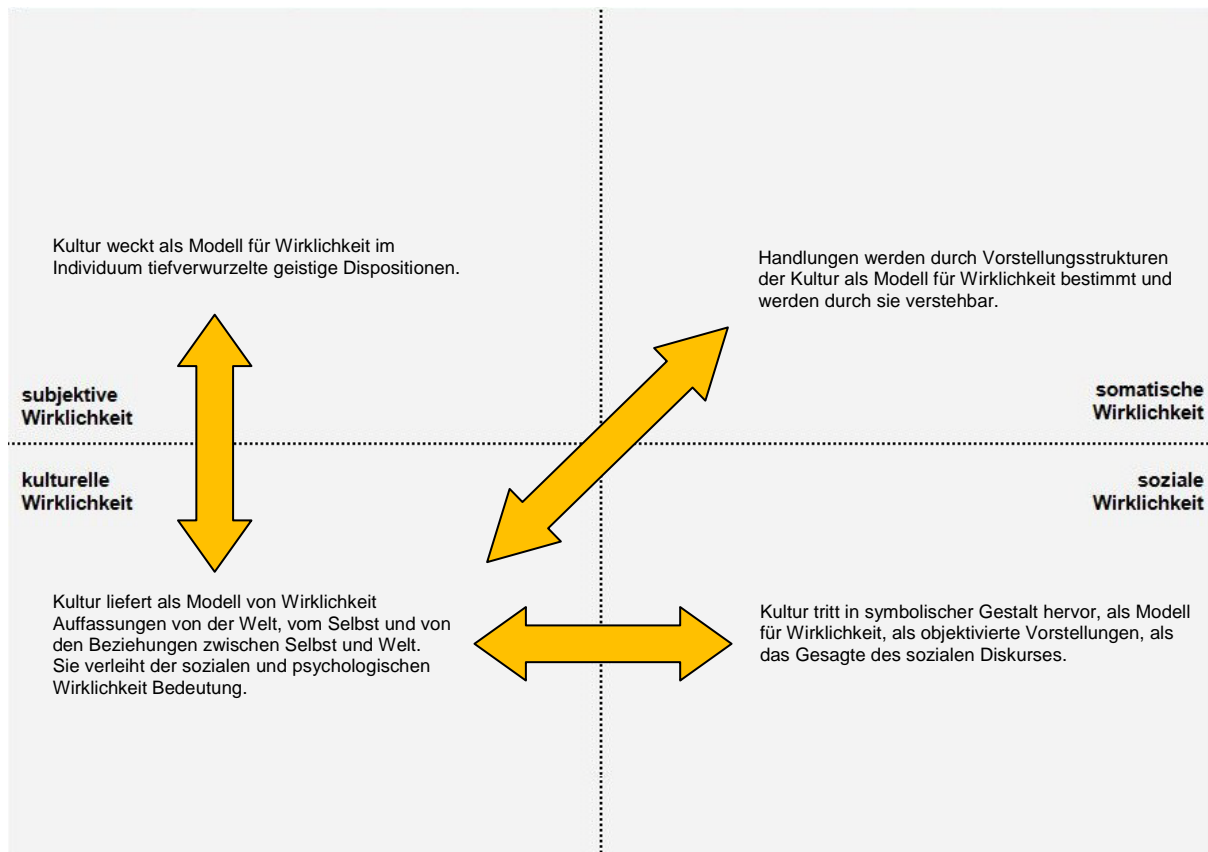


Abb. 7: Kultur als Bedeutungssystem bei Geertz

Die Tatsache, dass Geertz diesen Einfluss der Kulturmuster vor dem Hintergrund weiterer Determinanten menschlichen Verhaltens betrachtet, zeigt seinen komplementären Ansatz. Geertz möchte andere Forschungsperspektiven nicht ausklammern. Vielmehr ist gerade das Vermeiden von Vereinseitigung sein zentrales Anliegen. Kulturanalyse läuft für Geertz immer Gefahr durch zu große Abstraktion die Verbindung zur harten Oberfläche des Lebens, zu den Realitäten von Politik, Ökonomie und sozialer Schichtung zu verlieren, mit denen es die Menschen überall zu tun haben, und überdies die biologischen und physikalischen Notwendigkeiten aus dem Auge zu verlieren, auf denen diese Oberfläche ruht. Ein Schutz dagegen kann nur diese Realitäten und Notwendigkeiten mit im Blick zu haben.¹⁰⁹

Nicht ohne Augenzwinkern bemerkt Geertz, dass der Fortschritt der Ethnologie sich daher nicht in einem größeren Konsens der Forscher zeigt, sondern in immer ausgefeilteren Debatten und der Präzision, mit der sich Forscher gegenseitig ärgern. Die eigentliche Aufgabe der Ethnologie ist es nicht, die tiefsten Fragen zu beantworten, sondern uns mit anderen Antworten vertraut zu machen und das menschliche Diskurs-Universum zu vergrößern.¹¹⁰

¹⁰⁹ Geertz 1987: 43.

¹¹⁰ Geertz 1987: 42f.

3.3.4 Biologischer Funktionalismus (Malinowski)

Bronislaw Malinowski gilt ebenfalls als wichtiger Theoretiker der Ethnologie und hat mit seiner funktionalistischen Theorie starken Einfluss auf andere Disziplinen gehabt. Malinowskis Anliegen bestand darin, der Anthropologie eine empirische Grundlage zu geben. Seine Kritik war, dass sie sich entweder zu sehr auf die Differenzen zwischen den Kulturen konzentriert, so dass die Beschreibungen Gefahr laufen, eine beliebige Anhäufung von Einzelphänomenen zu werden, oder dass sie zum Ordnen des Materials auf metaphysische Standpunkte zurückgreift, die nicht wissenschaftlich begründet sind. Seine eigene Anthropologie will hingegen sowohl die Differenzen als auch die Gemeinsamkeiten der Kulturen im Auge behalten.¹¹¹ Für Malinowski verlangt ein wissenschaftlich richtiges Verstehen kultureller Phänomene nicht nach einer deduktiven, sondern nach einer induktiven Methode. Daher versucht er kulturelle Gemeinsamkeiten, anders als evolutionistisch-metaphysische Standpunkte, aus der Empirie abzuleiten, um auf diese Weise wissenschaftlich verallgemeinerbare Aussagen zu gewinnen, die nicht auf Spekulation angewiesen sind, sondern Sachverhalte erklären. Dies ermöglicht sowohl die Trennung als auch die Verbindung von Tatsachen und bedarf dabei weder eines Entwicklungsschemas noch einer atomisierender Beschreibung.¹¹²

Zu diesem Zweck versteht Malinowski die Kultur des Menschen als einen instrumentellen Apparat, der zur Lösung von Problemen und zur Bedürfnisbefriedigung dient.¹¹³ Aus dieser Tatsache rührt der Name seines Ansatzes als *Funktionalismus*, da er Funktion als das definiert, was der Befriedigung eines Bedürfnisses durch Handlungen dient, bei denen Menschen zusammenwirken, Artefakte benutzen und Güter verbrauchen. Bedürfnisse können unmittelbare biologische Grundbedürfnisse oder abgeleitete Bedürfnisse sein, die sich sekundär aus der Kultur ergeben. Unter Bedürfnissen versteht Malinowski daher:

„[...] das System von Bedingungen im menschlichen Organismus, die Kulturgegebenheiten und die Beziehung beider zum natürlichen Milieu, die notwendig und hinreichend für das Überleben der Gruppe von Organismen ist. Ein Bedürfnis ist also eine grenzensetzende Reihe von Tatsachen.“¹¹⁴

¹¹¹ Malinowski 1975: 78.

¹¹² Malinowski 1975: 44.

¹¹³ Malinowski 1975: 21.

¹¹⁴ Malinowski 1975: 123.

Biologische Grundbedürfnisse und die ihnen entsprechenden Kulturreaktionen sind bei Malinowski:¹¹⁵

Grundbedürfnis	Kulturreaktion
1. Stoffwechsel	1. Ernährungswesen
2. Fortpflanzung	2. Verwandtschaft
3. Körperliche Bequemlichkeit	3. Wohnung
4. Sicherheit	4. Schutz
5. Bewegung	5. Tätigkeiten
6. Wachstum	6. Training
7. Gesundheit	7. Hygiene

Malinowski geht jedoch noch einen Schritt weiter, was seinen Ansatz erst zu einer Theorie der Kultur macht: Er versucht zu zeigen, dass eine Theorie entwickelt werden kann, in der diese Grundbedürfnisse und ihre kulturelle Befriedigung mit der Ableitung neuer Bedürfnisse in Verbindung gebracht werden kann, welche Mensch und Gesellschaft eine sekundäre Klasse von Bestimmungen auferlegen.¹¹⁶ Die abgeleiteten Bedürfnisse, die sich sekundär aus der Kultur ergeben, nennt Malinowski *kulturelle Imperative*. Da der Mensch begonnen hat, seine biologischen Bedürfnisse mithilfe der Kultur zu befriedigen, kommt dem Erhalt des kulturellen Systems eine genauso wichtige Funktion zu wie den primären biologischen Bedürfnissen. Kulturelle Imperative und die sekundären Kulturreaktionen sind bei Malinowski:¹¹⁷

Imperative	Reaktionen
1. Der Kulturapparat von Produktions- und Konsumgütern muss hergestellt, benutzt, unterhalten und erneuert werden.	1. Wirtschaft
2. Die Vorschriften der Technik, Sitten, Gesetze und Moral müssen kodifiziert, ihre Wirkung und Durchführung geregelt werden.	2. Gesellschaftliche Überwachung
3. Menschenmaterial, das die einzelnen, Institutionen unterhält, muss erneuert, gebildet, geübt und mit der ganzen Kenntnis der Stammestradiation ausgestattet werden.	3. Erziehung
4. Die Autorität in jeder Institution muss festgelegt, mit Machtmitteln ausgestattet werden; alle Hilfsquellen zur Durchsetzung	4. Politische Organisation

¹¹⁵ Malinowski 1975: 123.

¹¹⁶ Malinowski 1975: 76.

¹¹⁷ Malinowski 1975: 155.

ihrer Anordnung müssen ihr zur Verfügung gestellt werden.

Aufgrund des Zusammenhangs zwischen Bedürfnissen und Kulturreaktionen ist Malinowski der Ansicht, dass sich für jeden Komplex kultureller Handlungen eine oder mehrere Funktionen analysieren lassen, die selber kulturunabhängig sind, auch wenn sich die konkrete Form der kulturellen Handlungen von Kultur zu Kultur unterscheidet. Diese kulturunabhängigen Funktionen sind jedoch keine abstrakt abgeleiteten Prinzipien. Da eine Funktion nur in der konkreten Form erkennbar wird, kann und muss sie immer in ihrer Einzigartigkeit beschrieben werden:

„Wir können sagen: das formale Vorgehen entspricht der Beobachtungs- und Dokumentationsmethode bei der Feststellung eines Vitalablaufes, während »Funktion« die Feststellung aller Ereignisse nach naturwissenschaftlichen Prinzipien andeutet, die von Physik, Biochemie und Anatomie entnommen sind, das heißt also, eine umfassende Analyse der Vorgänge in Organismus und Umwelt.“¹¹⁸

Das bedeutet, dass in der Forschung im ersten Schritt immer der konkrete kulturelle Ausdruck erfasst werden muss, bevor in einem zweiten Schritt seine Funktion unter Berücksichtigung aller Vorgänge in Organismus und Umwelt ermittelt werden kann. Weil Form und Funktion in dieser Weise immer aufeinander bezogen sind und nicht getrennt voneinander betrachtet werden können, ist es Malinowski wichtig zu betonen, dass sein Funktionalismus zwar die Grundlage jeglicher Kulturforschung darstellen muss, er ihn jedoch nur als Teil der Gesamtaktivität wissenschaftlichen Forschens versteht und damit keinen Totalitarismus anstrebt. Er habe kein dogmatisches Verständnis von Funktion, sondern sehe darin ein ausschließlich heuristisches Prinzip, dass die Ausrichtung der Forschung auf die Aspekte Vitalität und Überlebenskampf des Menschen richte. Funktionalismus ist für ihn nicht die einzige, wohl aber eine vorrangige Analyse in der Kulturforschung, welche die Bedingung und die Voraussetzung für jede Beobachtung und vergleichende Untersuchung darstellt. Zur Integration der Vielfalt möglicher Zugänge der Kulturforschung und ihrer Ergebnisse schreibt Malinowski die Aufgabe einer methodologischen Metatheorie vorwegnehmend:

„Einst, in einem späteren Zeitpunkt, wird ein Gelehrter, der sich für die Geschichte des anthropologischen Gedankengutes interessiert, in der Lage sein, diese Ergebnisse zu ordnen, die legitimen Bereiche der Ausbreitungsschule gegen die

¹¹⁸ Malinowski 1975: 117f.

*der evolutionistischen Deutung zu begrenzen, die soziologische Einseitigkeit eines Durkheim gegen die introspektive Analyse eines Wundt abzuwägen. Im Augenblick müssen wir versuchen einen umfassenden, ja eklektischen Standpunkt einzunehmen und zugeben, dass die verschiedenen Schulen und Richtungen der Anthropologie, indem sie ihrem mehr oder weniger anspruchsvollen Programm folgten oder Methoden, Theorien und Prinzipien zu deren Durchführung ausarbeiteten, ein gewaltiges, wenn auch nicht völlig harmonisches Gebäude errichtet haben.*¹¹⁹

Am Anspruch, an der Fundamentierung dieses Gebäudes mit exakt-wissenschaftlichen Methoden beteiligt zu sein, lässt sich jedoch bei Malinowski ein subtiler Reduktionismus erkennen. Sein biologischer Funktionalismus gehört damit zur Kategorie der inklusivistischen Antworten auf die methodologische Pluralität.

Malinowski beschreibt und analysiert in seiner *wissenschaftlichen Theorie der Kultur* Vorgänge in Organismus und Umwelt. Diese Vorgänge sollen nun, wie in den vergangenen Abschnitten, als Interaktionen zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen verstanden und in das Quadrantenmodell integriert werden. Haben Berger, Luckmann, Koch und Geertz das Thema Wissen mit den Mechanismen Internalisierung, Externalisierung und Objektivierung zum Gegenstand gehabt, sehen wir bei Malinowski nicht eine Auseinandersetzung mit *Austauschprozessen*, sondern mit *Abhängigkeitsverhältnissen* zwischen Wirklichkeitsbereichen. Malinowski beschreibt Gesellschaft, die den objektiven Aspekt der Kultur darstellt, als instrumentellen Apparat zur Befriedigung von biologischen Grundbedürfnissen. Weil sich jede gesellschaftliche Form direkt oder indirekt auf den Körper und seine Bedürfnisse zurückführen lässt, sind die Formen der gesellschaftlichen Phänomene von konkreten biologischen Bedürfnissen des Menschen bestimmt. Das bedeutet, dass die Physiologie des Menschen als seine somatische Dimension den begrenzenden Rahmen von gesellschaftlichen Phänomenen darstellt. Weil die Gesellschaft der Befriedigung biologischer Grundbedürfnisse dient, wird der Gesellschaftserhalt selber zu einer Notwendigkeit und einer Bedingung der biologischen Bedürfnisbefriedigung. Hierdurch entwickelt Gesellschaft umgekehrt einen Einfluss auf individuelle Organismen, die in ihrem Überleben und in ihrer Entwicklung von der Gesellschaft und deren Strukturen abhängig sind. Gesellschaft ermöglicht das Überleben und die Entwicklung von Individuen und setzt ihnen damit gleichzeitig auch Grenzen. Da Malinowski sich mit der Untersuchung von Vorgängen in Organismus und Umwelt ganz explizit auf empirisch beobachtbare äußere Vorgänge bezieht, lässt sich das von ihm

¹¹⁹ Malinowski 1975: 64f.

beschriebene Abhängigkeitsverhältnis im Quadrantenmodell als Interaktionen zwischen den beiden äußerlichen rechten, also dem somatischen und dem sozialen, Wirklichkeitsquadranten abbilden:

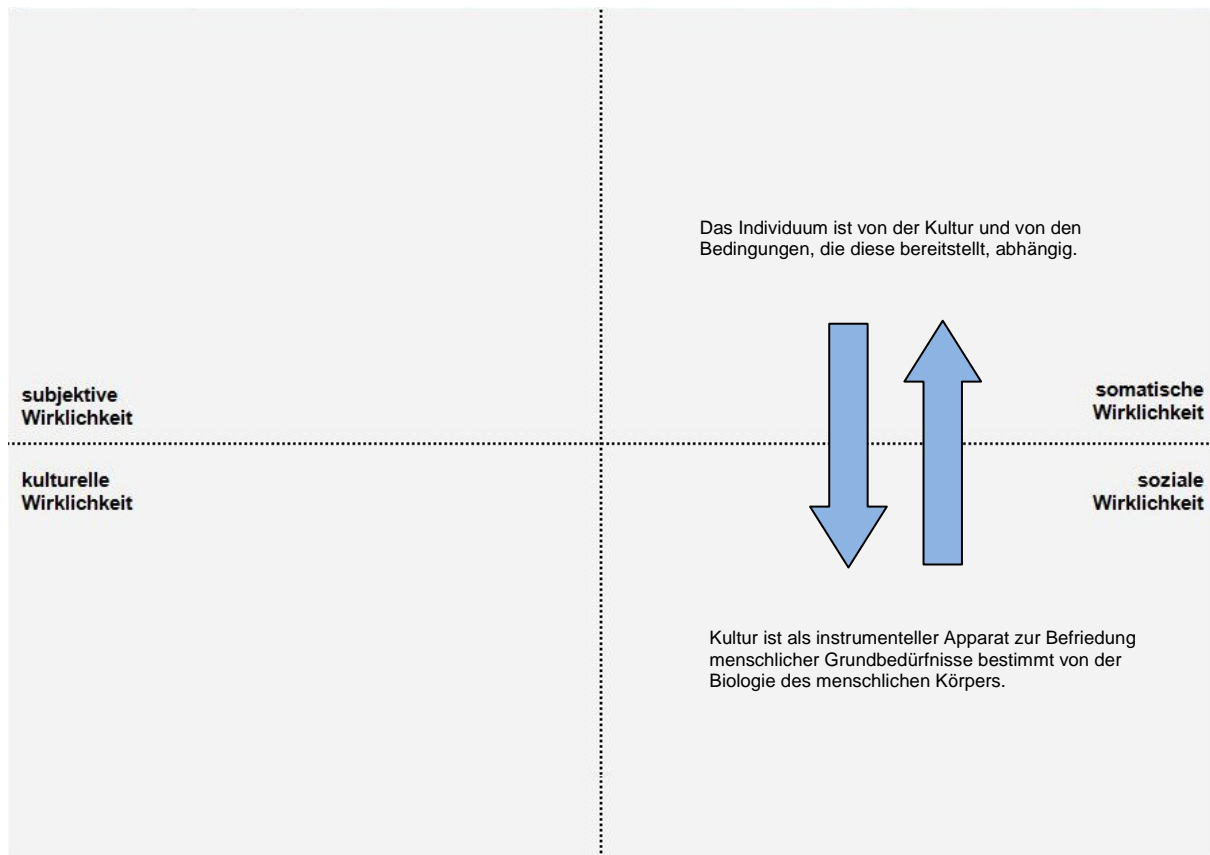


Abb.8: Kultur als instrumenteller Apparat zur Bedürfnisbefriedigung bei Malinowski

3.3.4 Diskursanalyse (Foucault)

Wie Malinowskis Funktionalismus hat Michel Foucault weit über die Grenzen seiner eigenen Disziplin hinaus starken Einfluss auf andere Disziplinen und Bereiche entfaltet. In der Religionswissenschaft wurde der diskursanalytische Ansatz erstmals von Kippenberg vorgeschlagen und später von von Stuckrad neu formuliert und bekräftigt.¹²⁰ Foucaults Anliegen war es aufzuzeigen, inwiefern das *Subjekt*, das in der Phänomenologie als der Ausgangspunkt und Maßstab der Erkenntnis angesehen wird, durch das materielle Außen der Gesellschaft, dem es sich nicht entziehen kann, bestimmt ist. Er leistete dies durch zahlreiche geschichtliche Studien, in denen er etwa das Phänomen des *Wahnsinns*¹²¹ untersuchte und an diesem deutlich machte, wie sich die Vernunft im Aussondern ihres Gegenparts des Wahnsinns¹²² selber ständig wandelt

¹²⁰ Kippenberg 1983; Stuckrad 2003.

¹²¹ Foucault 1973; weitere Themen Foucaults waren etwa Klinik, Gefängnis und Sexualität.

¹²² Waldenfels 1995: 195f.

und keine dem Menschen zugrunde liegende universelle Größe ist. Aufgrund dieses unbeständigen Charakters der Formen und der Bedeutungen von Vernunft wird Foucault zu der Frage getrieben, welche Gesetze dafür verantwortlich sind, dass Bedeutungen zu einer bestimmten Zeit auftauchen. Die Gesamtheit der Bedeutungen zu einer bestimmten Zeit stellt für ihn das *historische Apriori* einer Gesellschaft dar:

„Diese beiden Worte nebeneinander rufen eine etwas schrille Wirkung hervor; ich will damit ein Apriori bezeichnen, das nicht Gültigkeitsbedingungen für Urteile, sondern Realitätsbedingung für Aussagen ist. Es handelt sich nicht darum, das wiederzufinden, was eine Behauptung legitimieren könnte, sondern die Bedingungen des Auftauchens von Aussagen, das Gesetz ihrer Koexistenz mit anderen, die spezifische Form ihrer Seinsweise und die Prinzipien freizulegen, nach denen sie fortbestehen, sich transformieren und verschwinden. Ein Apriori nicht von Wahrheiten, die niemals gesagt werden oder wirklich der Erfahrung gegeben werden könnten; sondern eine Geschichte, die gegeben ist, denn es ist die der wirklich gesagten Dinge.“¹²³

In der *Archäologie des Wissens*, dass als eine methodische Nachlese seiner früheren Werke verstanden werden kann, entwickelt er den bereits von Ferdinand de Saussure und Claude Lévi-Strauss verwendeten Begriff des *Diskurses*, und zeigt, wie sich sämtliche Formen des Wissens in der Geschichte wandeln, und der Diskurs dabei jeweils die Grundlage des für ein Subjekt zu einer bestimmten Zeit Denkbaren ist. Damit geht Foucault über den *Strukturalismus* hinaus, der im Zuge des *linguistic turns* der Philosophie versuchte, im Subjekt durch die Sprache begründete gesetzmäßige Strukturen aufzuzeigen. Zwar enthält auch der Diskurs die sprachlichen Regeln, doch bleibt er nicht bei ihnen stehen und schließt auch die Aussagenebene mit ein. Foucault erweitert das Konzept der Sprache, wie es für den semiotischen Strukturalismus kennzeichnend ist, durch das Konzept der *diskursiven Praxis*.

„Die von der Sprachanalyse hinsichtlich eines beliebigen diskursiven Faktums gestellte Frage ist stets: gemäß welchen Regeln ist eine bestimmte Aussage konstruiert worden und folglich gemäß welchen Regeln könnten andere ähnliche Aussagen konstruiert werden? Die Beschreibung der diskursiven Ereignisse stellt eine völlig andere Frage: wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?“¹²⁴

¹²³ Foucault 1981: 184.

¹²⁴ Foucault 1981: 42.

Man kann sagen, dass Foucault mit der Untersuchung der diskursiven Praktiken weniger das *Wie* des Gesagten als das *Was* in den Fokus der Untersuchung nimmt. Foucault wird durch das Einbeziehen dieser geschichtlichen Dimension auch als Poststrukturalist bezeichnet. Mit dem Strukturalismus hat er dabei gemein, dass er die Möglichkeiten und Bedingungen des Subjekts untersucht, eines Subjekts, das deshalb zwar nicht abgeschafft wäre, aber dennoch in seiner geschichtlichen Abhängigkeit begriffen werden muss.¹²⁵ Man kann daher nicht von einer *Subjektlosigkeit* des Denkens Foucaults sprechen, welche ihm seine Kritiker oft vorwarfen.¹²⁶ Worum es Foucault ging, war zu zeigen, dass Diskurse die *Realitätsbedingungen* dessen darstellen, was in einer Kultur zu einer bestimmten Zeit von einem Subjekt gesagt oder gedacht werden kann. Das Sagbare ist dabei der Raum oder der Rahmen, in dem Menschen sich in einer historischen Reihe von Ereignissen als Subjekte konstituieren.¹²⁷ Alle menschliche Erkenntnis, alles menschliche Leben ist in Strukturen eingebettet. Diese Strukturen stellen eine formale Gesamtheit von Elementen, die beschreibbaren Relationen unterworfen sind, dar, wodurch der Mensch aufhört, das Subjekt seiner selbst zu sei.¹²⁸

Damit wird zwar nicht das Subjekt selber abgeschafft, jedoch die Autonomie einer unabhängigen Vernunft radikal in Frage gestellt. Es handelt sich um eine Kritik in Bezug auf allgemeine Wahrheiten und eine Absage jeglicher Zentrik, die im Logos einer allgemeinen Vernunft begründet wäre. Foucault strebt durch diese Kritik jedoch keinen Determinismus an. Auch wenn er sich bisweilen in die Positivität der Geschichte und ins Abstrakte einer allgemeinen Diskurstheorie flüchtete¹²⁹, war er sich wohl bewusst, dass der Diskurs kein abgeschlossenes System ist und dass eine Dialektik zwischen *Struktur* und *Ereignis* existieren muss, da Geschichte ansonsten statisch verlaufen würde. Hannelore Bubitz bemerkt zu dieser Dialektik:

„Diskurs bildet [...] den Inbegriff einer historischen Praxis, in der sich Strukturförmigkeit und Ereignishaftigkeit von Geschichte und Gesellschaft ineinander verschränken. Diskurse bilden keine abgeschlossenen Strukturen, die der vorgegebenen Logik eines kulturellen Rahmens folgen oder gar von diesem determiniert werden. Auch haben sie nicht den Status von Naturgesetzen, die

¹²⁵ Waldenfels 1995: 191.

¹²⁶ Bubitz 2003: 11f.

¹²⁷ Bubitz 2003: 20.

¹²⁸ Foucault 1978: 16.

¹²⁹ Waldenfels 1995: 195.

*determinierend wirken. Sie sind in ihrer historischen Spezifität, anders als epistemisch geschlossene Strukturen, offen und instabil und damit veränderbar.*¹³⁰

Diese Offenheit wird für Foucault besonders aus zwei Gründen möglich. So ist der Diskurs kein herrschaftsfreier Raum, in dem alle zu jedem Wissen Zugang haben und bestimmen können, was als wahr gilt und was nicht. Die Richtung, die der Diskurs nimmt, und der Zugang zu Wissen hängen immer von intentionalen Akten ab, die Foucault mit dem Begriff *Macht* zusammenfasst. Wissen und Macht schließen sich zu wirkungsvollen Komplexen, die diskursiv gesteuert. In ihnen schließen sich heterogene Diskurse zu homogenen, hegemonial wirkenden Dispositiven zusammen und erzeugen in ihrer Verschränkung eine Stabilität der Macht.¹³¹

Die Untersuchungen von Macht, als dem was bestimmt, was zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort Wahrheit sein kann, nimmt einen besonderen Platz in seinem Denken ein. Die Frage welches Wissen durchgesetzt, verhindert, ausgeschlossen oder gewählt wird, hängt mit den konkreten Machtverhältnissen zusammen. Foucault betont in diesem Zusammenhang insbesondere die *Materialität* des Diskurses.¹³² Durch diese lassen sich Diskurse, etwa in ihrer Form von Institutionen oder Kommunikationen, unabhängig von ihrem semantischen Gehalt empirisch untersuchen und beschreiben. Mehr noch, sie lassen sich im Grunde nicht von dieser Grundlage trennen:

*„Diskurs steht mithin für die Eigendynamik semantischer und kultureller Prozesse, die, auf materiellen Anordnungen des diskursiv Konstruierten bezogen, mit einem komplexen System von materiellen Institutionen verbunden sind und nicht losgelöst davon betrachtet werden können.“*¹³³

Der zweite Grund für die Offenheit von Diskursen ist das Subjekt. Trotz seiner Abhängigkeit von der Materialität der Diskurse entzieht es sich paradoxerweise der Macht, durch die es errichtet wird, und entwickelt eine gewisse Eigenmächtigkeit. Diese Autonomie gegenüber der Macht hängt damit zusammen, dass sich die äußere Macht beim Hervorbringen des Subjekts in dessen psychologischer Struktur quasi verdoppelt, wodurch dem Subjekt die Möglichkeit gegeben wird, sich gegen Macht zu richten:

„Die psychische Struktur, die gleichsam als »Spur der Gesellschaft« im Subjekt entziffert werden kann, entzieht sich trotz oder gerade in Bindung an die Macht,

¹³⁰ Bublitz 2003: 50.

¹³¹ Bublitz 2003: 59.

¹³² Bublitz 2003: 10.

¹³³ Foucault 1973: 150.

paradoxerweise zugleich der Macht, die sie errichtet. Zwar verdoppelt sich die Macht im Akt der psychischen Einrichtung, aber sie ändert in der psychischen Struktur des Subjekts ihre Richtung. Als solche ist sie zwar einerseits für den Autonomieverlust des Subjekts zuständig, »der vom sprachlichen und sozialen Leben vorgegeben wird«, aber gleichzeitig kehrt sie sich um, sie wird gegenläufig zur äußeren Macht als Möglichkeitsbedingung des Subjekts, insofern sie sich reflexiv auf sich selbst, auf die eigenen Lebenserhaltung, gegen die Normen [...], die eine Selbstanerkennung verhindern, richtet.«¹³⁴

Dies bedeutet, dass das Subjekt, obwohl es in einer nicht hintergehbaren Weise vom Diskurs bestimmt ist, die Freiheit besitzt, sich gegen äußere Strukturen zu wenden und diese zu verändern.

Foucaults Frage ist, inwiefern das Subjekt und die kulturellen Bedeutungen durch das materielle Außen der Gesellschaft bestimmt sind. Er zeigte dies durch Aufdecken des Bedeutungswandels unserer Kategorien, die von der Materialität der Diskurse abhängen und bezeichnet Diskurse daher als *Realitätsbedingung*. In der poststrukturalistischen Lesart Foucaults erscheinen Diskurse als die bestimmende Größe für die kulturellen Bedeutungen. Die Materialität der Diskurse legt fest, was zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort gesagt oder gedacht werden kann, und was nicht. Daher kann man Diskurse gleichzeitig als Ermöglichung und als Beschränkung der kulturellen Bedeutungen verstehen, deren Inhalte durch die materiellen Strukturen der Gesellschaft vorgegeben werden. In der strukturalistischen Lesart Foucaults erscheinen Diskurse als bestimmende Größe für die Konstitution des Subjekts, das durch die Sprache im *Wie* seiner Erfahrung und durch die Internalisierung der kulturellen Bedeutungen im *Was* seines Denkens bestimmt wird. Im Quadrantenmodell lassen sich diese Abhängigkeitsverhältnisse durch zwei weitere Interaktionen abbilden, die zwischen dem sozialen, dem kulturellen und dem subjektiven Wirklichkeitsquadranten wirken:

¹³⁴ Bublitz 2003: 93.

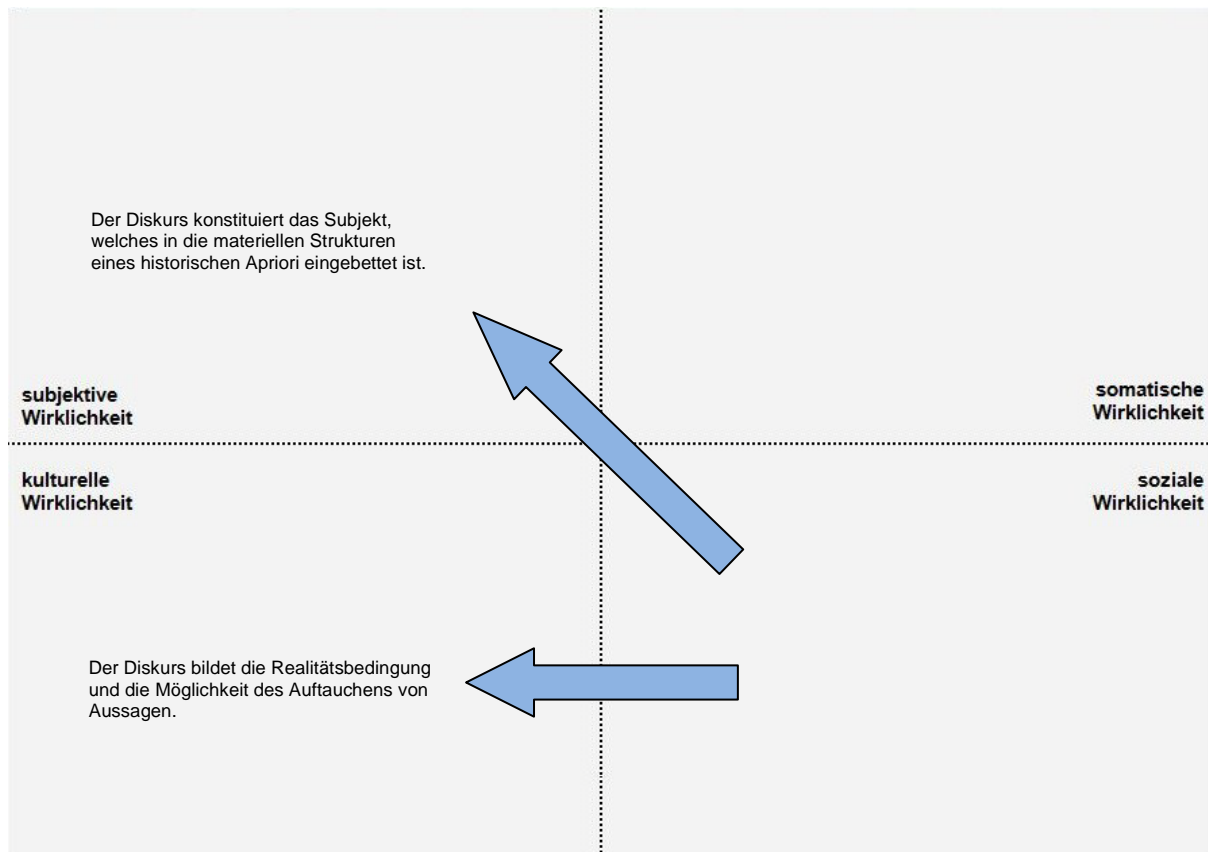


Abb. 9: Diskurs als Realitätsbedingung des Subjekts und für Aussagen bei Foucault

3.3.5 Natürliche Grundlagen religiöser Erfahrung (D'Aquili/Newberg)

Die letzten beiden Ansätze, die für das Modell herangezogen werden sollen, sind in den Kognitionswissenschaften angesiedelt. Der erste Ansatz von D'Aquili und Newberg betrachtet die natürlichen Grundlagen religiöser Erfahrung. Sie verstehen ihr gemeinsames Buch *The Mystical Mind* als Ergebnis einer langjährigen Forschung¹³⁵, deren Erkenntnisse sie für einen integrierten Ansatz zu Religion und Wissenschaft fruchtbar machen wollen. Die empirische Grundlage von *The Mystical Mind* ist neurowissenschaftliche Forschung, die das Zusammenspiel unterschiedlicher Hirnareale bei religiösen Erfahrungen und deren Wechselwirkung mit der Physiologie des Körpers untersucht. D'Aquili und Newberg gehen von der Grundannahme aus, dass es bezüglich religiöser Erfahrung sowohl religions- als auch kulturübergreifende universale Strukturen gibt. Ähnlich wie Malinowski kritisieren sie Ansätze, die aufgrund der großen Bandbreite religiöser und kultureller Ausdrucksformen jegliche Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten negieren:

„It has become fashionable in the social sciences to eschew any comparisons of meaningful similarity among various religions. The assumption has been that

¹³⁵ D'Aquili/Laughlin 1975.

*religions are so culturally complex and idiosyncratic that there could be nothing but a superficial comparison between them. Indeed, the generic term religion has all but fallen out of use, having been replaced by the religions. There can be no doubt that surface structures of the religions are very different and very complex. But, as we will demonstrate, the neurophysiological approach to religious phenomenology will establish that there are certain core elements that appear to be universal and that can be separated from particular cultural matrices.*¹³⁶

Ihr Ziel ist die Schaffung eines Ansatzes, der keinem Kulturrelativismus zum Opfer fällt, sondern Kernelemente religiöser Erfahrung trotz ihrer großen Verschiedenheit herauszuarbeiten und allgemeine Gesetzmäßigkeiten aufzeigt. Viele Autoren würden stark betonen, dass Erfahrung nicht nur in eine jeweils spezifische Sprache und Kultur eingebettet und durch sie interpretiert ist, sondern dass auch ihr Inhalt zutiefst durch die kulturelle Erfahrung überformt wird. In diese kulturwissenschaftliche Verwirrung wollen D'Aquili und Newberg, so ihr Anspruch, durch die neurophysiologische Untersuchung mystischer Erfahrungen und erweiterter Bewusstseinszustände Ordnung bringen.¹³⁷ In den letzten 20 Jahren hätten einige Soziobiologen und biogenetische Strukturalisten bereits Fortschritte dabei erzielt, einige universelle Kernelemente menschlicher Kultur herauszuarbeiten. In dieser Weise möchten D'Aquili und Newberg nun einen Beitrag zur Religionswissenschaft liefern, den sie selber als *Neurotheologie* oder *Metatheologie* bezeichnen. Unter Theologie verstehen sie dabei weniger die engere Bedeutung als Studium von *theos* bzw. Gott, sondern jede Art von intellektueller Abstraktion sowie die Extrapolation religiöser Mythen. Unter Metatheologie verstehen sie den übergreifenden Versuch, die wesentlichen Merkmale von Theologien aus den spezifischen religiösen Traditionen zu erklären.¹³⁸

Beide betonen jedoch, dass es ihnen nicht um eine Reduktion religiöser Erfahrung auf das Gehirn geht, da hierdurch eine ganze Reihe Fragen über den fundamentalen Status von Subjektivität, Objektivität und Bewusstsein aufgeworfen werden. Statt davon auszugehen, dass das Verstehen der Neurophysiologie intrinsisches Wissen über den Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Bewusstsein gewährt, sei eher eine Haltung der Demut und Bescheidenheit angemessen.¹³⁹ D'Aquili und Newberg geht es daher nur darum, die Komplementarität von Geist und Gehirn herauszuarbeiten. Wenn sie vom *mystical mind* sprechen, meinen sie, neben seiner Fähigkeit zu mystischer Erfahrung

¹³⁶ D'Aquili/Newberg 1999: 4f.

¹³⁷ D'Aquili/Newberg 1999: 109.

¹³⁸ D'Aquili/Newberg 1999: 7.

¹³⁹ D'Aquili/Newberg 1999: 120.

gerade dessen paradoxe Einheit, Komplementarität und Interaktion mit dem Gehirn.

„In our model, the mind and the brain are essentially two different ways of looking at the same thing, the brain representing the structural aspects of the mind, and the mind the functional aspects of the brain. They each affect the other and are effected by the other in the rhythmic process of the empiric modification cycle.“¹⁴⁰

Trotz umfangreicher Studien, die die letzten Jahrzehnte zu Geist und Gehirn gemacht wurden, ist der größte Teil der Mechanismen, die Ritual, Mythos, Mystik und religiösen Phänomenen im Allgemeinen zugrunde liegen, noch völlig unbekannt. Es gebe zwar gute empirische Evidenzen für ihre Thesen, Konzepte und Modelle, diese seien aber weit davon entfernt, bewiesen zu sein. Schon aus diesem Grund weisen sie jede Form von Reduktionismus zurück. Die Frage, warum man zum Verständnis religiöser Erfahrung überhaupt eine neurophysiologische Perspektive einnehmen sollte, beantworten die Autoren damit, dass selbst die religiöse Erfahrung letztlich eine Form von Erfahrung darstellt und als solche vom Gehirn interpretiert und moduliert wird. Das Gehirn, so D'Aquili und Newberg, liefert uns ein Gefühl für Realität und es gibt keinen Weg. Erfahrungen zu machen oder Realität zu erkennen als durch das Gehirn. Das Gehirn und der menschliche Geist sind die Basis für jede Erfahrung von Religion, Spiritualität, Mythos und Ritual. Daher scheint es auch angemessen, bei der Analyse der Theologie mit der Perspektive der Neuropsychologie zu beginnen.¹⁴¹

Um die Komplexität des menschlichen Geistes zu begreifen, analysieren sie diesen als ein Zusammenspiel verschiedener Subsysteme bzw. Operatoren. Diese besitzen unterschiedliche Arbeitsweisen und leisten hierdurch, auch wenn sie gleichzeitig in gewisser Konkurrenz zueinander stehen, spezifische Beiträge zum Funktionieren des Ganzen. So unterscheiden D'Aquili und Newberg einen Ganzheitsoperator, Reduktionsoperator, quantitativen Operator, binären Operator, kausalen Operator, abstrakten Operator, Operator des emotionalen Wertes sowie das Aufmerksamkeits-assoziationsareal und das Orientierungsassoziationsareal.

Neben der religiösen Erfahrung sehen D'Aquili und Newberg auch den Ursprung von Religion in der Organisation unserer Neurophysiologie begründet. So ist der kausale Operator etwa für die Schaffung von Mythen verantwortlich, welche die erste Schicht oder die Basis von Religion darstellen. Der kausale Operator bildet gewissermaßen den *kognitiven Imperativ* eines Geistes, der sich ein Bild von der ihn umgebenden Welt machen muss, und nach Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen fragt. Auch wenn der

¹⁴⁰ D'Aquili/Newberg 1999: 75.

¹⁴¹ D'Aquili/Newberg 1999: 16.

Mythos, vom heutigen rationalen Standpunkt aus betrachtet, nicht mehr gültig ist, war er lange Zeit die maßgebliche Erklärung von Wirklichkeit. Weil jeder Entstehungsmythos von Religionen Antinomien wie Gut und Böse erzeugt, wirft er ein grundlegendes Problem auf. Dieses Problem wird in der Regel durch ein kognitives Symbol, wie eine Erlöserfigur, behoben. Weil ein kognitives Symbol allerdings nicht den ganzen Menschen vom Problem befreit, sondern nur seinen Verstand, ist für D'Aquili und Newberg die Schaffung von Ritualen und religiösen Handlungen, die das Problem durch ganzkörperliches Erfahren löst, eine notwendige Folge. Aufgrund des temporären Charakters der religiösen Erfahrung wird die Notwendigkeit der ständigen Wiederholung des Rituals ersichtlich.

Bei der Untersuchung religiöser Erfahrungen konzentrieren sie sich besonders auf mystische Erfahrungen von Einheitsbewusstsein, dass sie technisch als *Absolute Unitary Being (AUB)* bezeichnen. Da sich gezeigt hat, dass in der Erfahrung religiöser Rituale und meditativer Praktiken ähnliche neuropsychologische Mechanismen involviert sind, jedoch meditativer Praktiken eine weitaus höhere Intensität besitzen, eignet sich ihre Untersuchung besser für ein allgemeines Modell religiöser Erfahrung.¹⁴² *Absolute Unitary Being* ist ein Zustand, in dem das Subjekt jedes Bewusstsein eines abgegrenzten Seins und der Zeit verliert. Dies kann bis zu einem völligen Verlöschen der Unterscheidung von Selbst und Nichtselbst gehen.¹⁴³

Dieser Zustand von Einheitsbewusstsein lässt sich auf zwei unterschiedliche Weisen erfahren. Zum einen als von großer Freude durchdrungener Erfahrung Gottes bzw. des gänzlich Anderen (*via eminentiae*) oder als neutral und impersonell als absolute Leere (*via negativa*). Die Zugänge zu beiden Zuständen werden entweder als aktive oder passive Meditation beschrieben. Beim ersten Zugang wird die Aufmerksamkeit in der Regel auf ein Objekt gerichtet, beim zweiten Zugang wird mit der Intention begonnen, seinen Geist von Gedanken zu befreien, und er bleibt gegenstandslos. D'Aquili und Newberg beschreiben beide Zugänge aufgrund ihrer neurophysiologischen Untersuchungen am Gehirn von Meditierenden als ein sich gegenseitiges und schleifenartiges Stimulieren und Hemmen verschiedener Operatoren und Hirnareale, was als Folge langer Übung zu einer Kaskade von Ereignissen führen kann, die die Orientierungsareale im Gehirn außer Kraft setzen und dadurch die räumliche und zeitliche Trennungen im Geist gänzlich aufheben können, was die Erfahrung von Einheitsbewusstsein zur Folge hat.

¹⁴² D'Aquili/Newberg 1999: 15ff.

¹⁴³ D'Aquili/Newberg 1999: 109f.

Für ihre Untersuchung haben D'Aquili und Newberg die *Single Photon Emission Computed Tomography (SPECT)* angewendet, um mit ihr das Gehirn während der Meditation zu beobachten. Es wurde eine Zunahme des Blutflusses bei erhöhter Aktivität und die Abnahme des Blutflusses bei geringer Aktivität in unterschiedlichen Regionen gemessen. Für die Studie wurden erfahrene Meditierende der tibetisch-buddhistischen Tradition untersucht. Die Tatsache, dass sich die Untersuchungsgruppe auf tibetisch-buddhistische Meditierende beschränkte, ist einer der wichtigsten Kritikpunkte an der Studie von D'Aquili und Newberg, deren Modell zwar allgemeine Strukturen herausarbeiten will, deren Daten aber im Wesentlichen auf einer religiösen Tradition basiert. Sie räumen dies selber ein und befürworten die Untersuchung weiterer Meditationsformen und spezifischerer Areale im Gehirn sowie den Einsatz anderer bildgebende Verfahren, wie die *Positronen Emissions Tomographie (PET)* und die *Magnet Resonanz Tomographie (MRT)*, um ihr Modell zu überprüfen und zu erweitern.

„It is important to understand, however, that simply the ability to describe mystical states from a neurophysiological perspective, whether this model proves accurate in all respects or not, is an important step in understanding how the human brain relates to religious experience.“¹⁴⁴

D'Aquili und Newberg sind überzeugt, dass bei einer Untersuchung religiöser Erfahrung mit der Untersuchung des Gehirns begonnen werden muss, da auf diese Weise grundlegende und empirisch belegbare Gemeinsamkeiten in der Vielfalt kultureller Ausdrücke von Erfahrungen aufgezeigt werden können und Vielfalt so im Grunde erst verstehbar wird. Durch Untersuchung der Komplementarität von Gehirn und Bewusstsein wird deutlich, wie abhängig und wie eng gekoppelt Erfahrungsinhalte von den Strukturen und Funktionen des Gehirns sind. Diese Abhängigkeit lässt sich im Quadrantenmodell als Interaktion zwischen dem somatischen und dem subjektiven Quadranten verstehen:

¹⁴⁴ D'Aquili/Newberg 1999: 118.

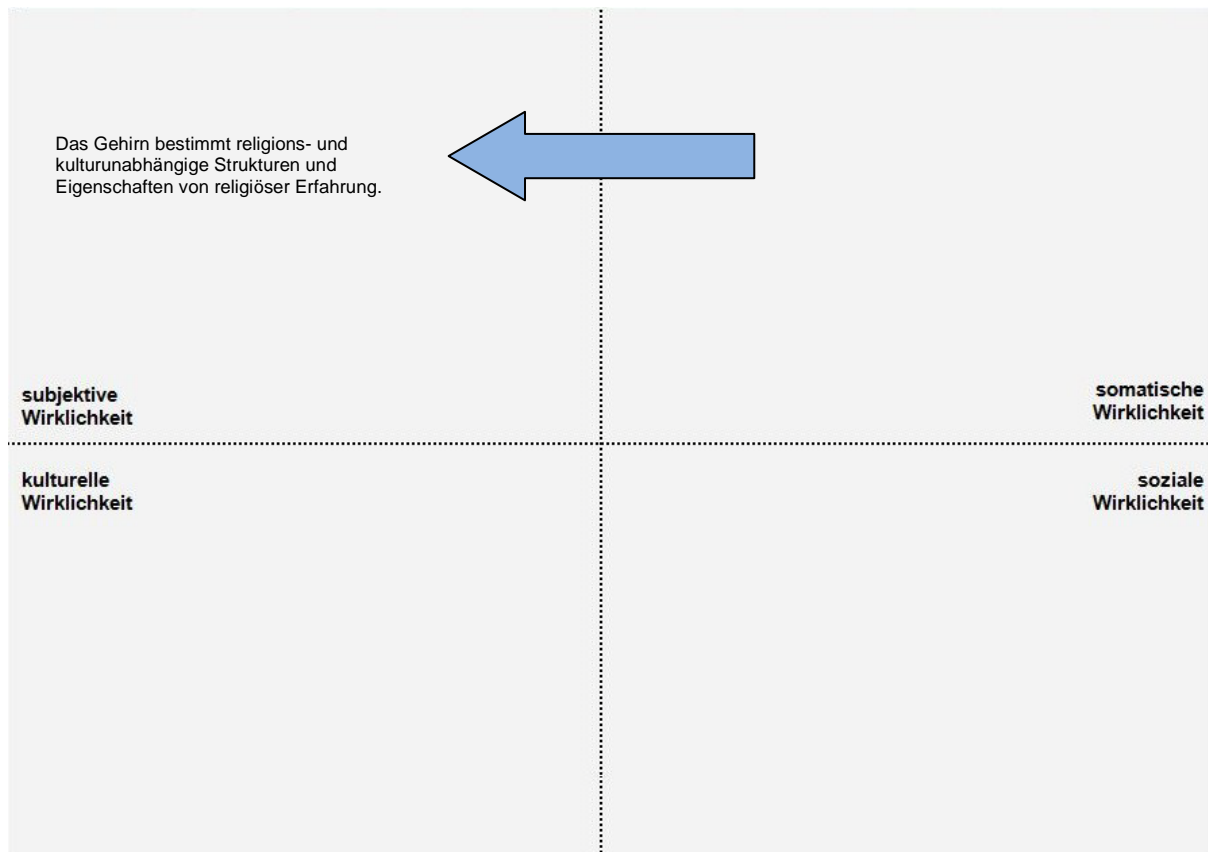


Abb. 10: Religions- und kulturunabhängige Strukturen und Eigenschaften von religiöser Erfahrung bei D'Aquili/Newberg

3.3.6 Natürliche Grundlagen religiöser Konzepte (Boyer)

Pascal Boyers gilt mit seinen Werken *The Naturalness of Religious Ideas* und *Religion Explained* als einer der gegenwärtig bekanntesten Vertreter der *Cognitive Science of Religion*. Auch Boyers Anspruch ist es, durch Verwendung von kausalen Erklärungen die wissenschaftliche Grundlage für eine umfassendere Religionswissenschaft zu liefern, welche durch theologische oder hermeneutische Ansätze bisher nicht geleistet wurde. Diesen Anspruch will er durch das Erarbeiten von Prinzipien erfüllen, die in der Lage sind, sich über die Kulturen hinweg wiederholende Merkmale von Religion zu erklären. Die kulturelle Vielfalt soll dabei jedoch auf keinen Fall ignoriert werden. Boyer betont, dass kulturelle Vielfalt sogar den Ausgangspunkt einer jeden Untersuchung allgemeiner Merkmale von Religion darstellen muss, da diese sonst nur die durch Brille westlicher, vom traditionellen christlichen Verständnis geprägten Wahrnehmung ist. Aus demselben Grund muss Religion im gesamten gesellschaftlichen Kontext untersucht werden.¹⁴⁵

Für das Bearbeiten dieser Aufgabe beschränkt sich Boyer auf bestimmte Aspekte von Religion: Er konzentriert sich auf konkrete Glaubensvorstellungen sowie Rituale und

¹⁴⁵ Boyer 1999: 69f.

schließt bewusst die theologische, die geschichtliche und die Erfahrungsdimension von Religion aus.¹⁴⁶ Boyer vertritt dabei zwei Hauptthesen: Seine erste These lautet, dass die Verbreitung von Religion damit zusammenhängt, dass sich religiöse Konzepte aufgrund kognitiver Merkmale leichter als andere Konzepte aneignen und vermitteln lassen. Dies hängt damit zusammen, dass sich religiöse Konzepte durch eine *leichte Konstraintuitivität* auszeichnen, was bedeutet, dass ihre Eigenschaften und Merkmale teilweise von Konzepten aus einem ähnlichen kategorialen Bereich abweichen. Die Neuropsychologie konnte nachweisen, dass gerade solche leicht irritierenden Konzepte besser erinnert werden als triviale Konzepte, weil sie besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, was Boyer als ein Argument für die Überlebensfähigkeit von Religion versteht.¹⁴⁷ Die Tatsache, dass einige religiöse Annahmen kontraintuitiven Charakter haben, bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht für wahr gehalten werden. Das Gegenteil ist der Fall: Insofern eine Situation intuitive Prinzipien verletzt und gleichzeitig für wahr genommen wird, wird sie besonders herausstechend und erhält große Aufmerksamkeit.¹⁴⁸

Für den theoretischen Rahmen dieser Arbeit ist jedoch besonders Boyers zweite These interessant. Für ihn sind sowohl Inhalt als auch Form religiöser Konzepte von nicht-kulturellen Eigenschaften des menschlichen Geistes abhängig. Die Verschiedenheit und die Vielfalt, deren Betonung ein großes Anliegen der meisten Kulturwissenschaftler ist, sind nicht vollkommen ungebunden, sondern hängen von *Beschränkungen* (engl. *constraints*) ab, die ihnen die menschliche Kognition auferlegt. Die Belege für die postulierten Beschränkungen sucht er außerhalb des kulturwissenschaftlichen Materials in der empirischen Forschung der Kognitionswissenschaften. Er gesteht ein, dass die Empirie, trotz ermutigender Ergebnisse, zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht ausreicht, um eine vollständige Erklärung zu liefern. Was man jedoch bereits zeigen konnte, ist, dass religiöse Konzepte viele funktional unterschiedliche kognitive Systeme aktivieren, die ebenso in nicht religiösen Kontexten anspringen. Auch religiöse Konzepte basieren auf gewöhnlicher Kognition, was der Grund dafür ist, dass Boyer von der „*Natürlichkeit*“ religiöser Ideen spricht.

Eine erste Beschränkung ist die Tatsache, dass für jeden im menschlichen Geist repräsentierten Gegenstand immer intuitive Annahmen mitschwingen, die selber nicht explizit kommuniziert werden. Es werden bei Repräsentation grundsätzlich ganze kategoriale Bereiche aktiviert. So ist beispielsweise das Konzept „Tiger“ immer mit

¹⁴⁶ Boyer 2003: 119.

¹⁴⁷ Boyer 2003: 120.

¹⁴⁸ Boyer 1999: 58.

ungenannten Eigenschaften repräsentiert wie: *er muss essen, er muss schlafen und er bewegt sich auf vier Beinen*. Diese Eigenart der Repräsentation fällt umso mehr ins Gewicht, wenn keine sinnliche Begegnung mit dem repräsentierten Objekt vorliegt und nur darüber gesprochen wird. Wir schreiben Dingen, die wir repräsentieren, unbewusst eine Vielzahl von Eigenschaften zu, die in einem gleichen oder ähnlichen konzeptuellen Bereich liegen. Auch wenn monotheistische Theologien oft einen sehr komplexen Gottesbegriff besitzen, wird in der Alltagsreligion das Konzept von „Gott“ mit vielen Eigenschaften repräsentiert, die eher dem entsprechen, was wir unter einer gewöhnlichen Person verstehen. Hieraus lässt sich sowohl der Anthropomorphismus von Gottesbildern kognitionstheoretisch ableiten als auch die Notwendigkeit, neben den Dogmen der Theologien den konkreten Gläubigen mit seinen Vorstellungen zu untersuchen:

*„Most of the relevant mental machinery is not consciously accessible. People`s explicitly held, consciously accessible beliefs, as in other domains of cognition, only represent a fragment of the relevant process. Experimental tests show that people`s actual religious concepts often diverge from what they believe they believe.“*¹⁴⁹

Eine weitere Beschränkung liegt in der *Hypertrophie der sozialen Intelligenz* des Menschen begründet. Justin Barrett spricht von einem *Hyper Active Agent Detection Device*¹⁵⁰ im Gehirn. Da wir einen Großteil unserer Zeit *off-line* mit sozialen Interaktionen in unserem Geist verbringen, ist es verständlich, dass personalen Konzepten von Gott eine Intentionalität zugeschrieben und dann mit dieser Repräsentation in soziale Interaktion getreten wird. Auch wenn einige behaupten, dass persönliche Erfahrungen, wie Trance oder Vision nötig sind, um eine Begegnung mit Gott zu haben, so scheint der größte Teil religiöser Menschen die Vorstellung von übernatürlichen Akteuren auch ohne eine solche Erfahrung plausibel zu finden. Boyer geht davon aus, dass das Annehmen von Intentionalität dem Menschen im Laufe seiner Evolution im Zweifelsfall einen Überlebensvorteil, z.B. bei der Auseinandersetzung mit Raubtieren, geboten hat:

*„The human mind is a complex set of functional capacities that were shaped by natural selection and evolved, not necessarily to build a coherent or true picture of the world and certainly not to answer metaphysical questions, but to solve a series of specific problems to do with survival and reproduction.“*¹⁵¹

¹⁴⁹ Boyer 2003: 119.

¹⁵⁰ Barrett 2000: 31.

¹⁵¹ Boyer 1999: 53.

Zu dieser Hypertrophie sozialer Intelligenz gehört laut Boyer auch das Gefühl, den moralischen Urteilen eines als übernatürlich und intentional repräsentierten Akteurs ausgesetzt zu sein. Oft sind Götter und Vorfahren als Gesetzgeber oder als moralische Vorbilder repräsentiert, die genau wissen, was in einem vorgeht, und ob dies im moralischen Sinne gut oder schlecht ist. Es ist eine gewöhnliche Annahme, dass Götter und Vorfahren mit den eigenen moralischen Intuitionen übereinstimmen. Die in der Kindheit angeeigneten moralischen Intuitionen scheinen sich auf diese Weise leichter repräsentieren zu lassen. Die intuitive Annahme einer sozialen Interaktion hat des Weiteren zur Folge, dass Glück oder Unglück vor dem Hintergrund des sozialen Austausches mit den als intentional repräsentierten Akteuren interpretiert wird, d.h. im Falle von Religion mit Göttern und Vorfahren. Diese Vermutung wird zum einen dadurch unterstützt, dass selbst nicht religiöse Menschen oft von übernatürlichen und intentionalen Akteuren ausgehen, zum anderen dadurch, dass Menschen, die Schutz und Unglück mit Göttern oder Vorfahren verknüpfen, dies immer in Begriffen des sozialen Austausches, d.h. durch Dienste und Opfergaben, vollziehen. Auch das Gefühl von Verstorbenen, z.B. Geistern, umgeben zu sein, hängt laut Boyer mit der Fähigkeit zusammen, mit als intentional repräsentierten Akteuren in soziale Interaktion treten zu können. Da im Falle des Todes eines nahen Menschen diese Systeme nicht einfach abschalten, entsteht der Eindruck, mit dem Verstorbenen kommunizieren zu können.¹⁵² Tote erzeugen eine Diskrepanz zwischen verschiedenen mentalen Systemen. Auf der einen Seite ist uns vollkommen klar, dass ein lebloser Körper nicht-intentional ist, auf der anderen Seite schaltet unser System für soziale Intelligenz nicht einfach ab, wenn jemand stirbt und viele Menschen verfügen weiterhin über Gedanken und Gefühle bezüglich des kürzlich Verstorbenen. Diese inkompatiblen Intuitionen bezüglich kürzlich Verstorbener könnten erklären, warum die Toten oft als übernatürliche Agenten gesehen werden.¹⁵³

Boyer teilt sein Anliegen, in der Vielfalt religiöser und kultureller Erscheinungen empirisch überprüfbare Gemeinsamkeit herauszuarbeiten, mit Malinowski sowie D'Aquili und Newberg, die sich ebenfalls gegen Kulturrelativismus wenden. D'Aquili und Newberg untersuchten die natürlichen Grundlagen religiöser Erfahrung. Boyer hingegen untersucht die natürlichen Grundlagen religiöser Konzepte. Diese macht er durch Aufzeigen von Beschränkungen deutlich, welche die Kognition religiösen Konzepten auferlegt. Hierbei handelt es sich um ein reduktionistisches Unterfangen, wie Boyer

¹⁵² Boyer 2003: 120ff.

¹⁵³ Boyer 2003: 122.

selber eingesteht. Eine derartige Reduktion von Merkmalen auf bestimmte kausale Faktoren sei jedoch das Wesen einer jeden empirischen Wissenschaft. Dies schließt für Boyer jedoch nicht aus, dass auch andere Faktoren Einfluss auf religiöse Konzepte haben:

„Obviously, many other factors influence the spread of cultural representations: economics, ecology, political forces and so on. The point of a cognitive approach is not to deny that there are such factors, but simply to show that, all else being equal, properties of the human mind to have an important influence on some aspects of human cultures.“¹⁵⁴

Daher wollen wir diese Beschränkungen als eine letzte Interaktion in das Quadrantenmodell aufnehmen. Sie vollzieht sich zwischen dem somatischen und dem kulturellen Quadranten:

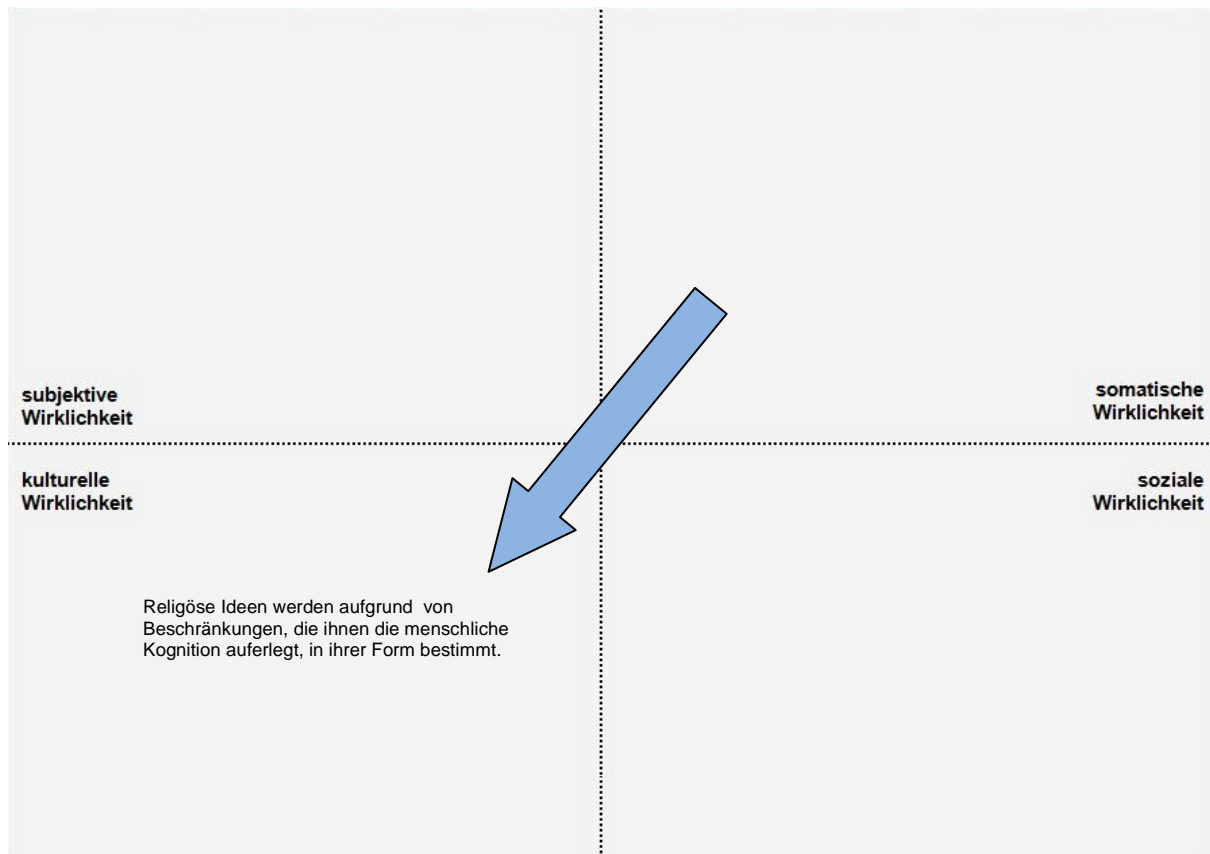


Abb. 11: Beschränkung religiöser Ideen durch menschliche Kognition bei Boyer

¹⁵⁴ Boyer 1999: 53.

3.4 Entwicklung des Interaktionsmodells

In diesem Abschnitt sollen nun die oben herausgearbeiteten Interaktionen zu einem Gesamtmodell zusammengefügt und Überlegungen zu ihrem Verhältnis untereinander angestellt werden. Dies wird einen Eindruck von der Komplexität von Wirklichkeit ermöglichen, die Komplementarität und Abhängigkeit der einzelnen Perspektiven deutlich machen und damit eine Begründung für einen integrativen methodologischen Pluralismus als wissenschaftliche Erkenntnisform liefern. Darüber hinaus werden einige Grenzen des Interaktionsmodells angesprochen, welche für die Anwendung des Modells im nächsten Kapitel von Bedeutung und zu berücksichtigen sind.

3.4.1 Wirklichkeitsbereiche

Als Grundlage des Interaktionsmodells wurden die vier Quadranten Wilbers gewählt, da sie genügend einfach sind, um sie zu handhaben und gleichzeitig ausreichend komplex, um mit ihnen eine sinnvolle Systematik in die gewählten Ansätze und Diskurspositionen zu bringen. Die Quadranten werden dabei als ein heuristisches Modell von relativ elementaren menschlichen Perspektiven auf Wirklichkeit verstanden. Da die Unterscheidung von vier Wirklichkeitsbereichen, trotz ihres relativ elementaren Charakters, keine metaphysischen Entitäten darstellen und einem rein heuristischen Zweck dienen, hätte grundsätzlich ebenso eine andere Systematik verwendet werden können. Ein Beispiel einer solchen ist etwa Charles Percy Snows Unterscheidung der „*Two Cultures*“.¹⁵⁵ Snow hatte kurz nach dem Weltkrieg die These aufgestellt, dass der Abbruch des Austausches zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften einer der Haupthinderungsgründe sei, die Probleme der Welt zu lösen, und forderte dazu auf, beide wieder intensiver miteinander ins Gespräch zu bringen. Wolf Lepenies hat an Snow anknüpfend diese Systematik durch die Einbindung der Sozialwissenschaften zu den „*Drei Kulturen*“ erweitert, da für ihn die Sozialwissenschaften eine eigene Wissenskultur darstellen, welche darüber hinaus eine Brückenfunktion zwischen den anderen beiden Kulturen wahrnehmen könnte.¹⁵⁶ Auch Poppers Unterteilung der *drei Welten*, des Physischen, der Erfahrung und der Produkte des Geistes, die wir bereits kennengelernt hatten, wäre eine mögliche Alternative gewesen. Letztlich sind innerhalb der Religionswissenschaft entstandene multidimensionale Religionsmodelle zu nennen. So unterscheiden die Religionssoziologen Charles Y. Glock und Rodney Stark in ihrer Untersuchung *American Piety: The Nature of Religious Commitment* eine ideologische

¹⁵⁵ Snow 1959.

¹⁵⁶ Lepenies 2006.

Glaubensdimension, eine Ritualdimension, eine intellektuelle Wissensdimension, eine Erfahrungsdimension und eine handlungspraktische Dimension.¹⁵⁷ Ninian Smart unterscheidet in seiner Arbeit *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* eine rituelle oder praktische Dimension, eine doktrinaire oder philosophische Dimension, eine mythologische oder narrative Dimension, eine erfahrbare oder emotionale Dimension, eine ethische oder rechtliche Dimension, eine organisationale oder soziale Dimension und eine materielle oder künstlerische Dimension.¹⁵⁸ Die den beiden Modellen zugrunde liegende Erkenntnis besagt, dass in Religionen unterschiedliche Dimensionen verschieden stark ausgeprägt sind und sie daher eine relative Autonomie besitzen müssen. Dies weist auf die Eindimensionalität vieler Religionsbegriffe hin, welche der tatsächlichen Komplexität von religiösen Phänomenen nicht gerecht wird.¹⁵⁹ Smart untersucht außerdem die Beziehungen zwischen den postulierten Dimensionen des Gegenstandsfeldes und mit einigen Disziplinen, die zur Religionswissenschaft beitragen: Ethnologie, Soziologie, Psychologie, Geschichte, Ethik, Recht, Philosophy, Kunstgeschichte, Theologie, Politikwissenschaft und Wirtschaftswissenschaften.¹⁶⁰

Eine wissenschaftliche Reduktion von Komplexität setzt immer voraus, dass mit den gewählten Kategorien sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede herausgearbeitet werden können. Snow, Lepenies und Popper sind dafür schlicht zu unternahmlich. Die genannten multidimensionalen Modelle von Religion sind für den Zweck dieser Arbeit etwas zu komplex, lassen selbst bei Smart nur sehr unscharf mit Disziplinen in Zusammenhang bringen und berücksichtigen darüber hinaus nicht den in den letzten Jahren hinzugekommenen Bereich der kognitionswissenschaftlichen Forschung. Das Quadrantenmodell hingegen lässt sich als ein Modell von Perspektiven auf Wirklichkeit gleichzeitig sowohl auf Untersuchungsgegenstände als auch auf Methodologien anwenden. Es konnte im Vergleich mit den anderen genannten metatheoretischen Quellen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Bezug auf die in der Religionswissenschaft verhandelten Ansätze am besten systematisieren und beweist daher die vergleichsweise größte Integrationskraft und den größten Zugewinn an Transparenz bei der Analyse der in den Ansätzen gefundenen Interaktionen.

Einen gleichermaßen heuristischen Charakter haben auch die Bezeichnungen der Quadranten selber. Wilber versuchte mit seinem Quadrantenmodell die Evolution des

¹⁵⁷ Glock; Stark 1968: 13ff.

¹⁵⁸ Smart 1999: 10f.

¹⁵⁹ Hock 2002:19.

¹⁶⁰ Smart 1999: 15-21.

Kósmos abzubilden und unterschiedliche menschliche Beschreibungen von Welt und Wirklichkeit verortbar zu machen. Entsprechend allgemein sind seine Bezeichnungen *subjektiv*, *intersubjektiv*, *objektiv* und *interobjektiv*. Da sich die Religionswissenschaft mit dem Menschen und seiner Religion beschäftigt und nicht mit Atomen oder Sternensystemen wurden die Bezeichnungen der Quadranten auf das Gegenstandsfeld der Religionswissenschaft hin konkretisiert als *subjektive Wirklichkeit*, *kulturelle Wirklichkeit*, *somatische Wirklichkeit* und *soziale Wirklichkeit*. Diese Bemerkungen sollen nochmal deutlich machen, dass es sich beim hier verwendeten Quadrantenmodell nicht um eine Metatheorie handelt, welche auf einer höheren Ebene grundlegende Strukturen einer gegebenen Wirklichkeit beschreibt, sondern um eine Metatheorie, die als heuristisches Modell, auf ein vorliegendes Diskursfeld bezogen, der Klärung einer konkreten Problemstellung und deren Verständnis dient. Sie ist durch die Anforderungen zur Lösung des in der Einleitung skizzierten Problems der methodologischen Pluralität der Religionswissenschaft bestimmt, das sowohl *theoretisch*, *forschungspraktisch* als auch in Bezug auf die *religionswissenschaftliche Fachidentität* in Erscheinung tritt. Dies hat zur Folge, dass auch jeder der drei genannten Aspekte erkenntnisleitend beim Entwickeln der Metatheorie war. Darin unterscheidet sich das hier vorgetragene Verständnis des Quadrantenmodells von dem Wilbers, der in seinen Werken zwar immer wieder betont, dass es sich bei seiner integralen Theorie nur um eine Landkarte von Wirklichkeit und nicht um die Wirklichkeit selber handelt, wodurch er einen gewissen kritischen Abstand zu den eigenen Kategorien beweist. Durch das Fehlen einer Reflexion der Methode zur Bildung seiner Metatheorie sowie deren Voraussetzungen tendieren Wilbers Aussagen jedoch gelegentlich dazu, die Quadranten zu ontologisieren. Dieser Gefahr kann auch die vorliegende Arbeit trotz ihrer methodischen Vorüberlegungen nicht immer vollkommen entgehen. Dies hängt zum einen mit dem induktiven Charakter ihrer Kategorien zusammen, welche durch den Vergleich von Ansätzen gebildet wurden, die ihrerseits ontologische Annahmen über Wirklichkeit in sich tragen, und zum anderen mit der Schwierigkeit der menschlichen Kognition, mittels sprachlicher Symbole über Dinge nachzudenken, ohne die Symbole gleichzeitig mit den Dingen zu identifizieren. Eine epistemologische Klarheit diesbezüglich kann jedoch diachron durch ständige wissenschaftliche Selbst- und Fremdkritik erreicht werden.

3.4.2 Wissenstransformationen

Bei der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Ansätzen begegneten wir zwei grundlegenden Typen von Interaktion zwischen Wirklichkeitsbereichen. Den ersten Typ

von Interaktion lernten wir bei Berger, Luckmann, Koch und Geertz kennen. Er ist gekennzeichnet durch die Begriffe *Internalisierung*, *Externalisierung* und *Objektivierung* sowie *Modell von* und *Modell für Wirklichkeit*. Dabei handelt es sich um Mechanismen, in deren Ablauf Wissen in einen dialektischen Prozess durch explizite und implizite Ausdrücke vermittelt, tradiert und transformiert wird. Daher sollen sie als *Wissenstransformationen* zusammengefasst werden. Ausgangspunkt war dabei einmal das menschliche Bewusstsein, zum anderen das kulturelle Bedeutungssystem. So betonen Berger und Luckmann besonders die Bedeutung der Erfahrung im Prozess der Wissenstransformation, weshalb ihr Ansatz auch als phänomenologische Soziologie bezeichnet wird. Geertz hingegen betont den öffentlichen Charakter der historisch und kulturell bedingten Bedeutung. Dieser öffentliche Charakter macht für ihn Bedeutung überhaupt erst wissenschaftlich untersuchbar. Koch nimmt in gewisser Hinsicht eine Mittelposition ein. Sie ist wie Geertz an einer Untersuchung öffentlicher Bedeutung interessiert, kritisiert jedoch eine Haltung, die sich alleine auf kulturwissenschaftlich beschreibbare Formen von Wissen und Bedeutung beschränkt und verweist auf den Körper und den Einfluss, den dieser auf die menschlichen Erfahrung hat.

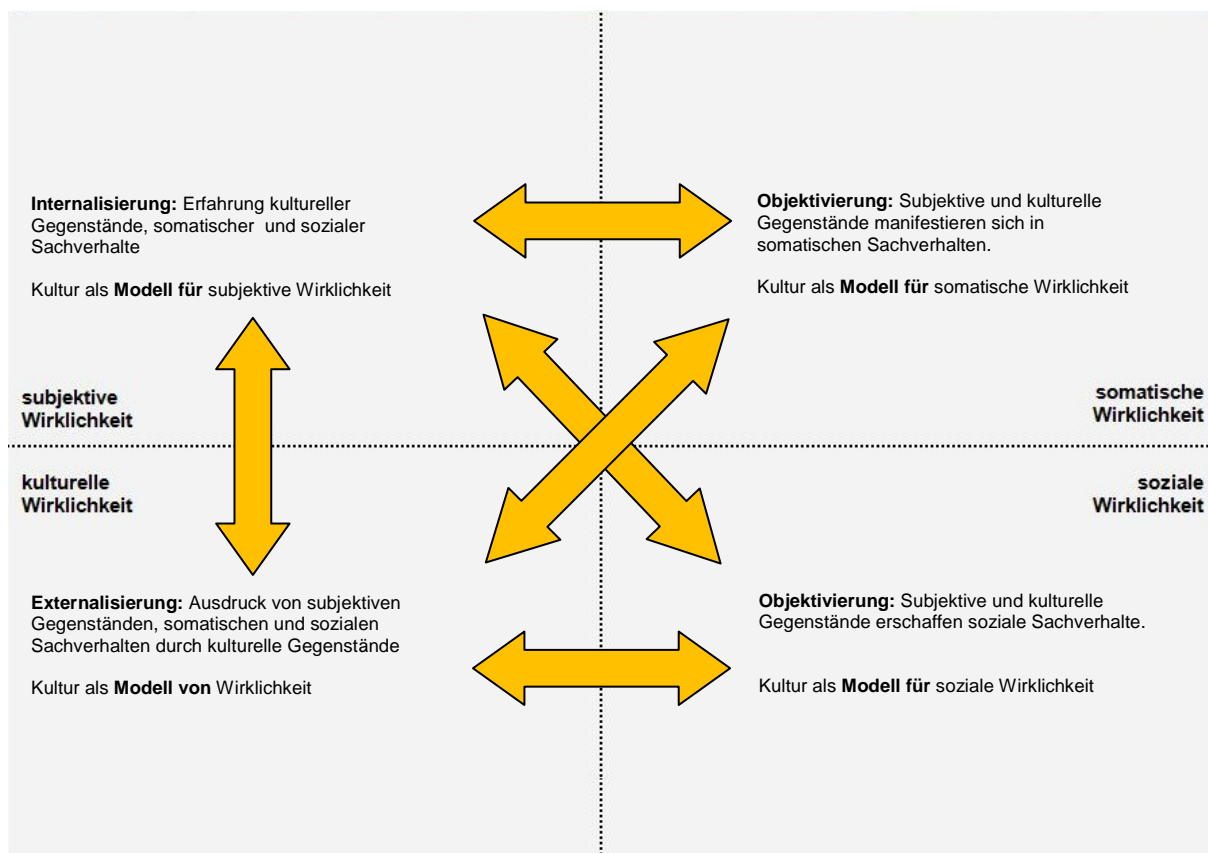


Abb. 12: Interaktionstyp Wissenstransformation

In der obigen Darstellung sind die bei Berger, Luckmann, Koch und Geertz erarbeiteten Interaktionen zusammengefasst. Da die beschriebenen Prozesse der *Wissens-*

transformation reversibel sind und in beide Richtungen ablaufen, werden sie auch als *Austauschprozesse* zwischen Wirklichkeitsbereichen bezeichnet. Auch die von Popper zum Belegen der von ihm postulierten Welt der Produkte des menschlichen Geistes angeführten Beispiele für Interaktion zählen zu solchen Austauschprozessen von Wissen. Der Unterschied ist, dass sich Popper mit seinen Interaktionen direkt auf die Wirklichkeit bezieht, wohingegen das vorliegende Modell eine metatheoretische Beschreibung der Wirklichkeitsbezüge anderer theoretischer Ansätze darstellt und keine direkten Aussagen über ihre Entsprechung mit Strukturen einer gegebenen Wirklichkeit macht.

Im nächsten Kapitel wird ausführlich auf die Anwendung des Modells eingegangen. Trotzdem ist bereits an dieser Stelle zu betonen, dass die Darstellung nur eine Prozessrichtung und keine zeitliche Dimension abbildet. Dies hat zur Folge, dass das Modell nicht für eine Analyse von sich historisch entfaltenden Wissensprozessen geeignet ist – beispielsweise von Religionsstiftern oder Reformern, die aufgrund einer religiösen Erfahrung für umfassende kulturelle Umbrüche in einer Gesellschaft verantwortlich sind. Das bedeutet, dass die Interaktionsanalyse weniger inhaltlich zur Rekonstruktion eines kulturellen Transformationsprozesses beitragen kann als vielmehr durch eine Klärung der Frage, mit welcher methodologischen Konfiguration die Rekonstruktion vollzogen wird, unabhängig davon, ob es sich dabei um eine traditionsinterne Primärreflexion oder um eine religionswissenschaftlich-metasprachliche Sekundärreflexion handelt. Das Modell versteht sich als Typologie von wissenschaftlichen Erklärungsmustern und Wissenskulturen, wodurch es einen synchronen Charakter hat. Das Fehlen dieser zeitlichen Dimension im Modell muss ebenfalls berücksichtigt werden, wenn man auf das Zusammenspiel von implizitem und explizitem Wissen, das dieses implizite Wissen überformt, eingeht. Körperwissen ist selber nicht symbolisch kodiert, Anweisungen, die einen Körpervollzug anleiten, damit eine bestimmte Erfahrung gemacht werden kann, hingegen schon. Da beide Wissensformen in der Regel diachron aufeinander bezogen sind, können sie vom Modell nur unzureichend abgebildet werden. Auch wenn man darüber spekulieren könnte, ob ein signifikantes Ereignis seinen Ausgangspunkt in einem spezifischen Wirklichkeitsbereich hat, macht es keinen Sinn zu versuchen, daraus eine Geschichte von Ereignissen als Abfolge von Interaktionen zu rekonstruieren. Dasselbe gilt für geschichtliche Übergänge zwischen implizitem und explizitem Wissen, das eine gleiche gesellschaftliche Funktion erfüllt.

3.4.3 Möglichkeitsbedingungen

Der zweite Typ von Interaktion unterscheidet sich vom ersten dadurch, dass es sich bei ihm nicht um Austauschprozesse bei der Wissenstransformation handelt, sondern um *Abhängigkeitsverhältnisse* zwischen Wirklichkeitsbereichen. In den untersuchten Ansätzen wurde eine Vielzahl von Begriffen verwendet: *Notwendigkeiten/Determinanten* bei Geertz, *Bedingung/grenzensetzende Reihe von Tatsachen* bei Malinowski, *Möglichkeitsbedingung/Prägung* bei Koch, *historisches Apriori/Realitätsbedingung* bei Foucault oder *Beschränkung* bei Boyer. Diese Abhängigkeitsverhältnisse manifestieren sich in der Art und Weise, wie innerliche Strukturen zum einen von äußeren Strukturen ermöglicht und getragen, zum anderen von ihnen beschränkt werden, weil sie bestimmte Formen erlauben und andere nicht. Beide Qualitäten stellen zwei Seiten derselben Medaille dar. Um diese beiden Qualitäten der Abhängigkeitsverhältnisse zu erfassen, soll dieser Interaktionstyp als *Möglichkeitsbedingungen* bezeichnet werden.

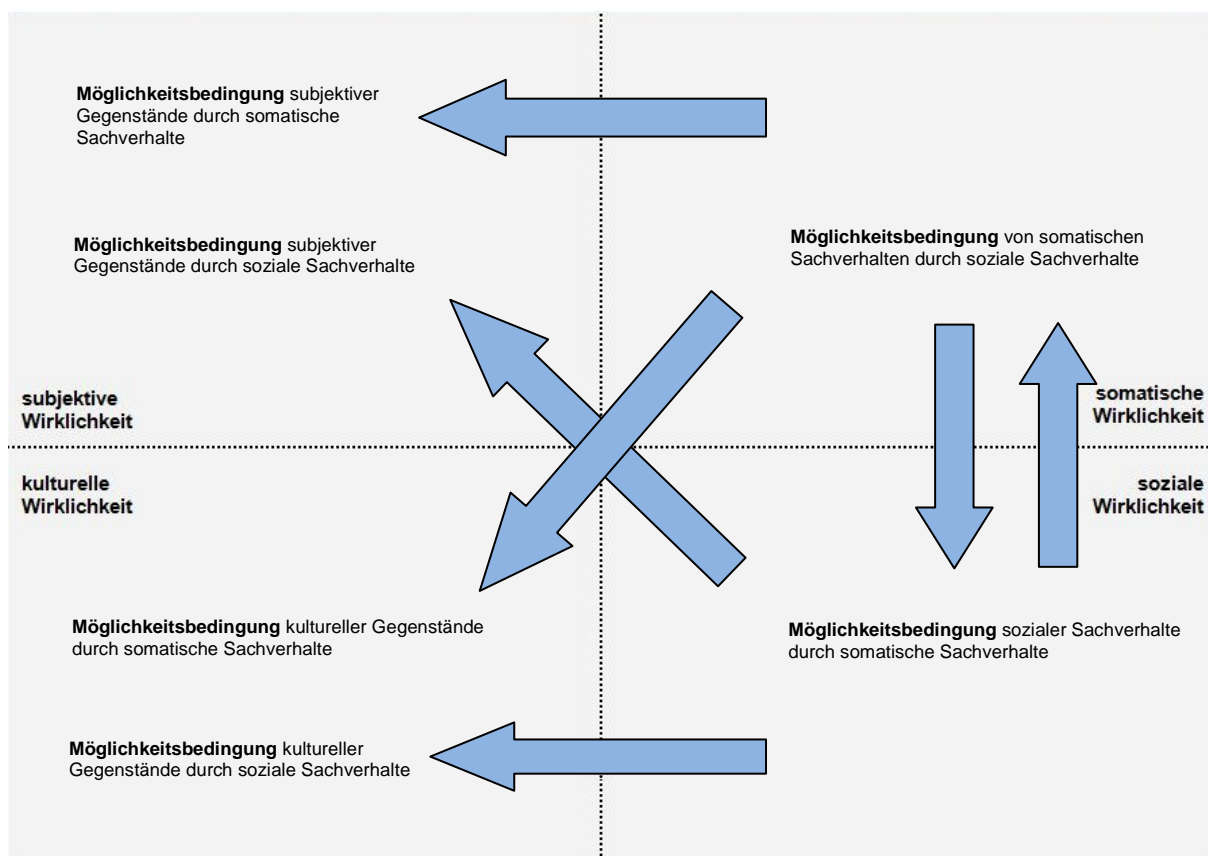


Abb. 13: Interaktionstyp Möglichkeitsbedingung

Bei der Vielzahl an Pfeilen ist es eine berechtigte Frage, ob sich nicht einige Interaktionen durch Kombinationen anderer Pfeile vermeiden lassen, um die Gesamtzahl der Interaktionen geringer und das Modell im Sinne von Ockhams Rasiermesser einfacher zu halten. Im Fall der Möglichkeitsbedingungen kultureller Gegenstände durch somatische Sachverhalte könnte man diese auch mit den Möglichkeitsbedingungen

subjektiver Gegenstände durch somatische Sachverhalte beschreiben, die zur Folge haben, dass auch die externalisierten kulturellen Gegenstände transitiv diesen Möglichkeitsbedingungen unterliegen. Das soll jedoch nicht geschehen, da dies eine normative Entscheidung über den kausalen Zusammenhang zwischen Körper und Bewusstsein wäre, die aus pluralistischer Sicht nicht beantwortet werden kann und methodisch nicht beantwortet werden darf, da die vorliegenden Interaktionen *induktiv* durch Analyse und Vergleich aus den untersuchten Theorieansätzen, welche die Interaktionen nun einmal in einer bestimmten Art und Weise formulieren, abgeleitet sind. Durch das Beibehalten der Interaktionen und den Verzicht auf Spekulation wird die Nähe zur Datenbasis der Theorieansätze sichergestellt, was im Sinne der angestrebten systematischen und methodisch klaren Metatheoriebildung ist, der es nicht darum geht, ein Modell von Wirklichkeit zu entwickeln, sondern ein Modell und eine Typologie von wissenschaftlichen Erklärungsmustern und Wissenskulturen.

In diesem Kapitel haben wir zwei interaktionistische Ansätze betrachtet und uns vor dem Hintergrund der Problemstellung dieser Arbeit für das Quadrantenmodell als Grundgerüst für die Entwicklung eines theoretischen Rahmens entschieden. In diesen Rahmen haben wir durch Vergleich verschiedener Ansätze, die sich implizit mit dem Thema Interaktion auseinandersetzen, nach und nach verschiedene Interaktionen in der Gestalt von zwei grundlegenden Interaktionstypen erarbeitet und in das Grundgerüst eingefügt. Das Ergebnis ist ein komplexes Modell, das eine Vielzahl der im religionswissenschaftlichen Diskurs thematisierten Interaktionen zwischen unterschiedlichen Wirklichkeitsbereichen beschreibt. Die gegenseitige Abhängigkeit der Wirklichkeitsbereiche macht den komplementären Charakter der Methodologien deutlich. Durch das Entwickeln des Modells wird daher eine Begründung für einen *integrativen methodologischen Pluralismus* geliefert, der über ein rein konstruktivistisches bzw. relativistisches Argument hinausgeht. Die Bezeichnung dieses methodologischen Pluralismus als *integrativ* statt als *integral* (wie bei Wilber, Andresen und Forman) wurde gewählt, da das Adjektiv *integrativ* präziser die prozessorientierte Haltung der vorliegenden Arbeit beschreibt. Es geht ihr nicht um ein integrales Weltbild, sondern um den integrativen Prozess von Metatheoriebildung und -überprüfung, welcher sich auf eine gegebene methodologische Pluralität bezieht.

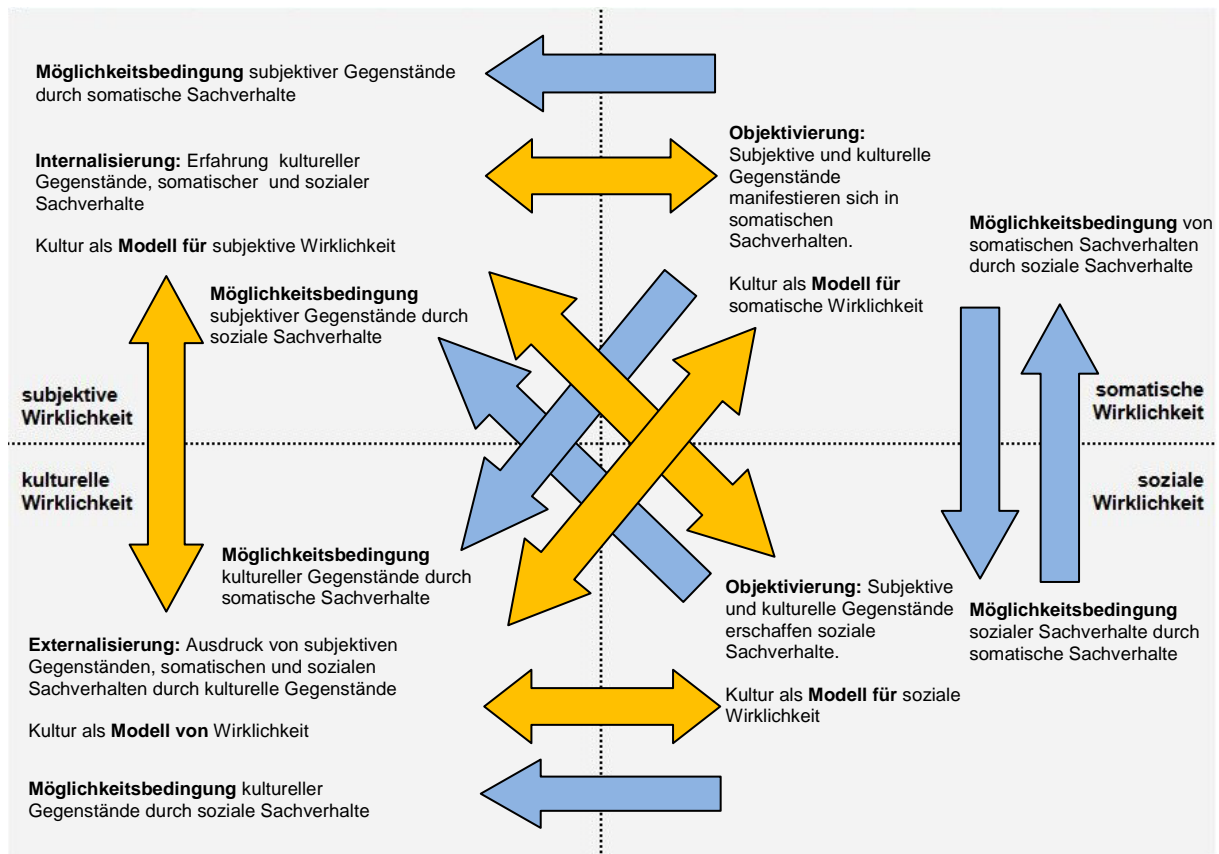


Abb. 14: Interaktionen zwischen den vier Wirklichkeitsbereichen (siehe auch Anhang)

4. Anwendung des Modells am Beispiel eines religionsgeschichtlichen Gegenstandsfeldes

In diesem Kapitel soll es nun darum gehen, mit dem im letzten Kapitel erarbeiteten Modell unterschiedliche Perspektiven auf ein religionsgeschichtliches Gegenstandsfeld zu betrachten. Hieran soll gezeigt werden, dass die formulierten Interaktionen als methodologische Beschreibungskategorien an einem konkreten Beispiel angewendet werden können.

4.1 Zur Auswahl und Eingrenzung des Gegenstandsfeldes: Meditation bei Zen-Meister Dōgen (1200-1253)

Für die Überprüfung der Anwendbarkeit des metatheoretischen Modells verlassen wir die Ebene der Theorie und wenden uns einem religionsgeschichtlichen Anwendungsfall zu. Der metatheoretische Rahmen, der induktiv durch Vergleich theoretischer Ansätze entwickelt wurde, soll nun an einem konkreten Beispiel überprüft werden. Hierfür wird das Gegenstandsfeld *Meditation beim Zen-Meister Dōgen* dienen. Die Entscheidung für das genannte Gegenstandsfeld hängt mit mehreren Punkten zusammen. Erstens haben religiöse Erfahrungen von einzelnen Individuen in der Religionsgeschichte immer wieder zu ausgesprochener kultureller und gesellschaftlicher Kreativität und Dynamik geführt, welche ganze Kulturkreise nachhaltig prägte. Dabei haben sie trotz vieler Ähnlichkeiten, je nach kulturellem und historischem Kontext, ganz spezifische Formen angenommen und Wirkungen entfaltet. Zweitens gilt Zen-Meister Dōgen als einer der bedeutenden Vertreter des Zen-Buddhismus, wodurch eine Vielzahl wissenschaftlicher Arbeiten mit unterschiedlichen Ansätzen verfügbar ist. Dōgen stellt forschungsgeschichtlich neben den Anfängen des Ch'an-Buddhismus eines der zwei Hauptthemegebiete der frühen Ch'an/Zen-Forschung dar. Letztlich stellen der ostasiatische Buddhismus und insbesondere der japanische Zen-Buddhismus den akademischen Ausbildungsschwerpunkt des Verfassers dieser Arbeit dar.

4.2 Zum gegenwärtigen Stand der westlichen Ch'an/Zen-Forschung

Bevor wir uns mit den eigentlichen Studien im Detail beschäftigen, sollen diese im Rahmen des gegenwärtigen Standes der westlichen Ch'an/Zen-Forschung kontextualisiert werden. Hierbei beziehe ich mich insbesondere auf Bernard Faures Beitrag *Ch'an and Zen studies: the state of the field(s)* aus dem von ihm

herausgegebenen Band *Ch'an Buddhism in Ritual Context*.¹⁶¹ Faures Perspektive ist weniger eine inhaltlich-thematische als eine methodologische Rekapitulation der Geschichte der westlichen Ch'an/Zen-Forschung. Außerdem berücksichtigt werden Faures Buch *Ch'an Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Ch'an Tradition* sowie die Artikel *The Zen Philosopher: A review article on Dogen scholarship in English* von Thomas Kasulis, *Dōgen in the Academy* von William LaFleur, *Dōgen Studies in America: Thoughts on the State of the Field* von Carl Bielefeldt und *A Critical Survey of Works on Zen since Yampolsky* von Steven Heine.¹⁶² Dies wird uns zum einen eine Orientierung darüber geben, an welcher Stelle die Studien geschichtlich einzuordnen sind, und zum anderen Hinweise darauf, welchen Beitrag die Interaktionsanalyse zur methodologischen Diskussion der Ch'an/Zen-Forschung leisten kann. Dieses Kapitel darf daher nicht als Versuch eines inhaltlichen Beitrages zur Ch'an/Zen-Forschung verstanden werden. Die Studien werden primär daraufhin untersucht, inwieweit sich Aussagen der Studien vor dem Hintergrund der im Interaktionsmodell entwickelten Kategorien methodologisch beschreiben und typologisieren lassen. Da die Auswahl der methodologisch relevanten Aussagen nur einen kleinen Teil der Studien ausmacht, wird ihre Zusammenfassung den Studien inhaltlich mit Sicherheit nur teilweise gerecht.

Die westliche Ch'an/Zen-Forschung entfaltete ihre Blüte nach dem Zweiten Weltkrieg. Zuvor hatte der chinesische Historiker Hui Shi in den 1930ern die sinologische Welt durch seine Arbeiten zur Geschichte des frühen Ch'an-Buddhismus auf das Thema aufmerksam gemacht. Zwar gab es einzelne Vorläufer wie Paul Pelliot, der 1923 in einem Artikel einige Hintergründe der Legende von Bodhidharma untersuchte oder Jaques Gernet, der 1951 angeregt von der Arbeit Hui Shis eine Übersetzung von Shenhuis Dialogen und eine Biografie über diesen veröffentlichte, sowie Paul Demiéville's monumentale Studie *Le Concile de Lhasa* von 1952.¹⁶³ Eine breite akademische Anerkennung der Ch'an/Zen-Forschung beginnt jedoch erst in den 1960ern mit Heinrich Dumouilins *Geschichte des Zen-Buddhismus* und insbesondere der Übersetzung des Plattform-Sūtras durch Philip Yampolsky von 1967.¹⁶⁴ Yampolsky war es auch, der die amerikanischen Sinologen mit der jüngsten Forschung des japanischen Buddhisten Yanagida Seizan bekannt machte, der gerade die umfangreiche Studie *Shoki zenshū shisho no kenkyū* über den frühen Ch'an-Buddhismus veröffentlicht

¹⁶¹ Faure 2003.

¹⁶² Faure 1993; Kasulis 1978; LaFleur 1985; Bielefeldt 1992; Heine 2007.

¹⁶³ Pelliot 1923; Gernet 1951; Demiéville 1952.

¹⁶⁴ Faure 2003: 2; Heine 2007: 577; Yampolsky 1967.

hatte.¹⁶⁵ Diese sollte methodologisch für die westliche Ch'an/Zen-Forschung sehr einflussreich werden. Yanagida vertritt darin einen Ansatz, der einen Mittelweg zwischen zwei methodologischen Positionen, die nach dem Zweiten Weltkrieg im Raum standen, darstellt. Diese Positionen waren einmal ein strenger *Historizismus*, wie er von Hui Shi vertreten wurde, und zum anderen die ahistorische Gegenposition Daisetsu T. Suzukis. Die Debatte zwischen Hu und Suzuki fand in der Zeitschrift *Philosophy East and West* statt, in der beide die Frage des richtigen Zugangs zum Zen behandelten.¹⁶⁶ Hu Shi vertrat die Auffassung, dass eine Untersuchung des sozialen und historischen Umfeldes ausreichend sei:

*„The Ch'an (Zen) Movement is an integral part of the history of Chinese Buddhism, and the history of Chinese Buddhism is an intergal of the general history of Chines thought. Ch'an can only be properly understood in its historical setting just as any other Chinese philosophical school must be studied and understood in its historical setting.“*¹⁶⁷

Dem entgegnete Suzuki, dass Zen nicht von außen, sondern nur von innen her verstanden werden könne:

*„Even when Zen is treated historically, Hu Shih's way of setting it in a historical frame is not correct, because he fails to understand what Zen is. I must strongly insist that Zen must first be comprehended as it is in it self and then it is that one can proceed to the study of its historical objectifications as Hu Shih does.“*¹⁶⁸

James D. Sellmann analysiert treffend, dass beide hier verschiedene Dinge im Blick haben, wenn sie von „Zen“ sprechen: Hu Shi eine T'ang Schule des Buddhismus und Suzuki eine Erleuchtungserfahrung. Daher beschuldigen sie sich oft unberechtigtweise, bestimmte Positionen einzunehmen und treiben damit die Debatte unnötig ins Extreme, unfähig aufeinander zuzugehen.¹⁶⁹

Yanagida kritisierte in seiner *Shoki zenshū shisho no kenkyū* sowohl ein ahistorisches Mythologisieren von Ch'an/Zen als auch den Versuch einer vollständigen Erklärung durch seine Geschichte, und leistete damit einen wesentlichen Beitrag zur Klärung der Kontroverse zwischen Hu und Suzuki.¹⁷⁰ Dabei wendet Yanagida zwar primär eine

¹⁶⁵ Yanagida und Yampolski waren beide Teil einer von Ruth Fuller-Sasaki ins Leben gerufenen Forschungsgruppe.

¹⁶⁶ Hu Shih 1953; Suzuki 1953.

¹⁶⁷ Hu Shih 1953: 3.

¹⁶⁸ Suzuki 1953: 26.

¹⁶⁹ Sellmann 1995: 97f.

¹⁷⁰ Brück; Lai 1997: 255.

Textkritik an und gehört damit eher zur historischen Tradition, doch kontextualisiert er diese Herangehensweise im Vorwort seiner Arbeit und betont den kulturell kreativen Aspekt des Ch'an/Zen.

Im Anschluss an Hu Shih und Yanagida bezog sich die historische Kritik anfangs besonders auf die Ursprünge des Ch'an, etwa durch Untersuchung der Dunhuang-Schriften, ab den 1970ern dann auf den nördlichen Ch'an, der in der traditionellen Historiographie völlig marginalisiert wurde¹⁷¹, auf das Verhältnis zwischen Ch'an und den buddhistischen Institutionen der Tang-Zeit, die bei weitem nicht so unabhängig voneinander waren, wie es in den Ch'an/Zen-Legenden überliefert wird¹⁷², auf das apokryphe *Vajrasamādhī-Sūtra*¹⁷³ und den gegenseitigen Einfluss buddhistischer Schulen bezüglich der Meditation, welche Ch'an/Zen gerne als sein Alleinstellungsmerkmal in Anspruch nimmt.¹⁷⁴ Der größte Teil dieser Arbeiten untersuchte die buddhistischen Traditionen mithilfe von Schriften, unternahmen jedoch lange Zeit keine Anstrengungen, Ch'an im weiteren sozioreligiösen Kontext der Zeit zu verorten.¹⁷⁵ Dies änderte sich, als neben Shenhui, dem Schüler des sechsten Patriarchen, besonders Guifeng Zongmi das Interesse der Forscher erweckte. Da Zongmi sowohl als Patriarch des Ch'an/Zen der südlichen Schule als auch des Huayan gilt, richtete sich die Aufmerksamkeit in den 1980ern zunehmend auf Wechselwirkungen zwischen den buddhistischen Schulen sowie auf die breitere intellektuelle Tradition in China.¹⁷⁶ Das Gleiche gilt für die Untersuchung der *yulu*-Literatur des Ch'an, welche zeigte, dass sich diese nicht von der Literatur des Konfuzianismus trennen lässt¹⁷⁷ oder für die Beziehungen zwischen den literarischen Kreisen des Ch'an und des Konfuzianismus in der Song-Zeit.¹⁷⁸ Weitere Gegenstände waren Pilgerschaft und heilige Stätten in China, religiöser Wandel von der Tang- zur Song-Zeit, buddhistische Soteriologie, apokryphe Texte des chinesischen Buddhismus, buddhistische Hermeneutik und koreanischer Buddhismus im ostasiatischen Kontext.¹⁷⁹

Ein zweiter Hauptgegenstand der frühen Ch'an/Zen-Forschung war neben der Frage der Entstehung des Ch'an/Zen das Werk und Denken von Zen-Meister Dōgen. Dieses war bis in die späten 1960er im akademischen Bereich im Westen kaum bekannt und

¹⁷¹ McRae 1986.

¹⁷² Foulk 1987.

¹⁷³ Buswell 1989.

¹⁷⁴ Gregory 1986.

¹⁷⁵ Faure 2003: 5; Yu 2011: 165.

¹⁷⁶ Gregory 1991.

¹⁷⁷ McRae 1992.

¹⁷⁸ Gimello 1992.

¹⁷⁹ Faure 2003: 6.

verdeckt durch die Rinzai-Geschichtsschreibung von Suzuki.¹⁸⁰ Hierzu trug auch bei, dass es nur wenige Quellen zu Dōgen gab. Bielefeldt nennt in diesem Zusammenhang *The Sōtō Approach zu Zen* von Masunaga Reihō, *Geschichte des Zen-Buddhismus* von Heinrich Dumoulin und *Selling Water by the River* von der englischen Sōtō Nonne Jiyu Kennett.¹⁸¹ Die akademische Entdeckung von Dōgen im Westen setzte in den 70er Jahren erst infolge einer Vielzahl neuer Quellen ein, wie etwa Masunagas Übersetzung des *Shōbōgenzō Zuimonki*, den sorgfältig kommentierten Übersetzungen von Norman Waddel und Masao Abe und Hee-Jin Kims *Dōgen Kigen – Mystical Realist*. Kim untersucht in seinem Buch Dōgens Leben und Werk aus einer historisch-hermeneutischen Perspektive mit Schwerpunkt auf dessen Philosophie und wurde im Anschluss für weitere Studien maßgeblich.¹⁸² So auch für Abe, der in den 1980ern mit zahlreichen Veröffentlichungen das philosophische Erbe von Suzuki antrat. Im Unterschied zu Suzuki nahm Dōgen jedoch eine zentrale Bedeutung in Abes Interpretation des Zen ein. Trotz historischer Kritik blieb das akademische Interesse jedoch lange bei Dōgen dem Philosophen¹⁸³: Im Vorwort des von ihm herausgegebenen Band *Dōgen Studies* sprach sich William LaFleur 1985 zwar dafür aus, Dōgen durch vielfältige Ansätze wie Geschichte, Literaturkritik, Soziologie, Linguistik und Anthropologie zu untersuchen.¹⁸⁴ Der Großteil der Beiträge dieses Bandes und der breiten Forschung blieb jedoch weiterhin philosophischer Natur und versuchte nicht Dōgen in seiner gesamten existenziellen Komplexität zu rekonstruieren.¹⁸⁵ Eine wichtige Ausnahme ist in diesem Zusammenhang Carl Bielefeldt, der sich im genannten Band von LaFleur sowie in seiner Monographie *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*¹⁸⁶ mittels textueller und historischer Kritik mit Dōgen auseinandersetzt.¹⁸⁷ In den letzten Jahren machte sich insbesondere Steven Heine für eine stärkere Betonung der textuellen und

¹⁸⁰ In Japan hingegen war Dōgen im akademischen Bereich bereits seit 1924 mit dem Erscheinen des Artikels *Shamon Dōgen* des japanischen Philosophen Watsuji Tetsurō bekannt. Eine zweite wichtige Monographie ist Tanabe Hajimes *Shōbōgenzō no tetsugaku shikan* von 1939. Die vergleichsweise frühe Auseinandersetzung in Japan hängt damit zusammen, dass Dogen der erste Denker war, der die japanische Sprache und nicht die chinesische Sprache nutzte, um sich philosophisch auszudrücken. Daher war er als Vorläufer für die moderne japanische Philosophie von großer Bedeutung. LaFleur 1985: 1; Kasulis 1978: 355.

¹⁸¹ Bielefeldt 1992: 213f.; Masunaga 1958; Dumoulin 1963; Kennett 1972.

¹⁸² Masunaga 1975; Kim 1975.

¹⁸³ Bielefeldt entwirft in seinem Aufsatz *Dōgen Studies in America: Thoughts on the State of the Field* eine Typologie von drei Dōgens: dem Zen-Meister, der seinen Ursprung in den Studien moderner Sōtō-Gelehrter der Edo-Zeit hat, dem Philosophen, der im Vorkriegsjapan in der Auseinandersetzung mit westlicher Philosophie geboren wurde und dem Japaner, der durch die Nachkriegshistoriographie geschaffen wurde. Bielefeldt 1992: 212f.

¹⁸⁴ LaFleur 1985.

¹⁸⁵ Faure 2003: 8.

¹⁸⁶ Bielefeldt 1985, 1988.

¹⁸⁷ Faure 2003: 8.

historischen Kritik stark.¹⁸⁸

Auch wenn die meisten Arbeiten sich Ch'an/Zen weiterhin primär durch bekannte Repräsentanten nähern, stellt Faure seit den 1990ern eine Zunahme neuer Gegenstände und Methoden fest, wie etwa Arbeiten zur Geschichte der Frauen oder der Institutionsgeschichte im Ch'an/Zen¹⁸⁹. Wegen deren gegenwärtiger Randbedeutung fordert Faure dazu auf, Ch'an/Zen als komplexes kulturelles System zu betrachten und sich den gegenwärtigen Debatten der Religionswissenschaft und der Human- und Sozialwissenschaften zu öffnen. Es gelte die anthropologische Dimension des Ch'an/Zen, seine Rituale, seine Beziehungen zur lokalen und populären Religion und seine Institutionen zu untersuchen. Neben den klassischen Texten des Ch'an/Zen seien auch Ritualtexte, Manuale monastischer Disziplin, epigraphische Dokumente, hagiographische Aufzeichnungen, Kirigami und andere Übertragungsdokumente, Ikonographie etc. zu berücksichtigen.¹⁹⁰ Faure vertritt jedoch nicht die Ansicht, dass durch den Einbezug möglichst vieler Zugänge und Gegenstände ein abschließendes objektives Bild des Zen-Buddhismus entworfen werden kann. Stattdessen fordert er eine kritische Haltung jeglicher Forschung, die sich ihres unvermeidlich performativen Charakters bewusst ist:

„It is clear, however, that each methodological approach creates its own object and must in turn be questioned, on not only methodological grounds but also hermeneutical and epistemological grounds. Above all, we must always keep in mind that each approach, however »objective« it claims to be, has certain ideological implications and fulfills specific functions within the academic field. Even if Pierre Bourdieu rightly urges us to »objectify the objectification itself« and to clarify the position of the writer, this does not entail, as he seems to believe, that doing so will secure a much vaunted »scientificity«.“¹⁹¹

Wir sahen, dass sich die Ch'an/Zen-Forschung, ausgehend von einer historischen oder philosophischen Kritik an der hagiographischen und legendarischen Behandlung der Geschichte des Ch'an/Zen, zu einer kontextbewussten historischen Hermeneutik entwickelt hat, jedoch gegenwärtig vor der Herausforderung der Einbindung neuer Gegenstände und Methoden steht. Dieser Überblick der Ch'an/Zen-Forschung zeigt daher, dass auch innerhalb des gewählten Gegenstandsfeldes methodologische Fragen, die für die übergeordnete Religionswissenschaft von Bedeutung sind, zunehmend als

¹⁸⁸ Heine 2008.

¹⁸⁹ Collcutt 1981.

¹⁹⁰ Faure 2003: 12.

¹⁹¹ Faure 1993: 5.

dringend empfunden werden, was ein weiteres Argument für die Wahl des Gegenstandsfeldes darstellt.

Faure ist sich des normativen Charakters seiner Auswahl bei der Rekonstruktion der Geschichte der Ch'an/Zen-Forschung sehr bewusst, und beginnt seine Rekonstruktion in *Ch'an and Zen studies: the state of the field(s)* mit einer Selbstkritik:

*„The following comments focus on a certain number of works which, despite the vague nature of their object, can be grouped under the name Ch'an/Zen. I have retained, in the abundant and unequal literature relative to this domain, only the most significant contributions of the last four decades, and it goes without saying that these notes do not claim to be objective or exhaustive. As any exercise of this kind, these comments reflect the normative conceptions of their author.“*¹⁹²

Dasselbe gilt natürlich auch für die im Folgenden behandelte exemplarische Auswahl. Für den Anwendungsversuch des Interaktionsmodells sollen folgende Beiträge untersucht werden: *Dōgen Kigen – Mystical Realist* von Hee-Jin Kim, *Zen Ritual* von Wright und Leighton, *Dōgen's Manual of Zen Meditation* von Carl Bielefeld, *Zen and the Brain* von James Austin und *Buddhism, Religion, And the Concept of God* von Ilkka Pyysiäinen. Kim und Bielefeldt repräsentieren in dieser Auswahl den historisch-hermeneutischen Ansatz Yanagidas. Wright, Leighton, Austin und Pyysiäinen hingegen stehen für neue Ansätze und Methoden, welche es in die Ch'an/Zen-Forschung zu integrieren gilt. Die folgende Tabelle fasst die erläuterten methodologischen Phasen der westlichen Ch'an/Zen-Forschung mit einigen wichtigen Vertretern zusammen:

¹⁹² Faure 2003: 1.

ab	Phase	methodischer Schwerpunkt	wichtige Werke/Artikel	im Folgenden untersuchte Werke/Artikel
19. Jhdt. (Vorläufer innerhalb der Sōtō-Tradition)	Hagiographie			
1920er (akademische Vorläufer)	Philosophie		Watsuji 1925; Tanabe 1939; Suzuki 1953	
	Historiographie		Pelliot 1923; Hu Shih 1932, 1953; Gernet 1951; Demiéville 1952	
1960er (akademische Anerkennung der westlichen Ch'an/Zen-Forschung)	historische Hermeneutik	philosophisch	Dumoulin 1963; Ch'en 1964; Kim 1975; Yokoi 1976; Abe 1992	Kim 1975
	historische Hermeneutik	textkritisch und historisch	Yanagida 1967; Yampolski 1967; Kōdera 1980; Collcutt 1981; McRae 1986; Gregory 1986; Bielefeldt 1988; Faure 1991	Bielefeldt 1988
1990er	ethnographisch		Sharf 1992; Bodiford 1992, 1993; Heine/Wright 2008	Heine/Wright 2008
	kognitions-wissenschaftlich		Austin 1999	Austin 1999; Pyysiäinen 2003

Abb. 15: Methodologische Phasen der westlichen Ch'an/Zen-Forschung

4.3 Beiträge aus dem Gegenstandsfeld

4.3.1 Leben von Zen-Meister Dōgen (Kim)

Das Leben des Zen-Meister Dōgens wurde von verschiedenen Autoren behandelt. Neben Hee-Jin Kim sind hier Heinrich Dumoulin und Takeshi Kōdera als bekannteste Biografen zu nennen. Als Beleg der Anwendbarkeit der Interaktionen *Internalisierung/Externalisierung/Objektivierung* werde ich mich auf Kims umfangreiche Studie zu Dōgens Leben und Denken beziehen, da sich diese aufgrund von Kim angestellter methodologischer Reflexion am besten hierfür eignet und außerdem für den Beginn der akademischen Dōgen-Forschung im Westen steht.

Kim baut sein zweites Kapitel, das vom Leben Dōgens handelt, in vier Abschnitten auf: *The Historical and Social Background of Early Kamakura Japan*, *Early Childhood: Initiation into Impermanence*, *Apprenticeship in Buddhism* und *Transmission and Transformation of the Way in Japan*. Bereits am Aufbau dieses Kapitels lassen sich die Mechanismen Internalisierung/Externalisierung/Objektivierung als Struktur seiner Rekonstruktion deutlich erkennen. Die Abschnitte zu den historischen und sozialen Hintergründen und Dōgens Kindheit handeln von der Internalisierung durch primäre Sozialisation. Der dritte Abschnitt zu seiner Studienzeit am Hiei-Berg handelt von

Internalisierung durch sekundäre Sozialisation. Und der letzte der vier Abschnitte handelt von der Kulmination seines Lebens in einer religiösen Erfahrung und deren Externalisierung und Objektivierung im Rahmen der japanischen Kultur und Gesellschaft.

Der historische und soziale Hintergrund von Dōgen, die Kamakura-Zeit (1192-1333), war eine Zeit der Wirren und der Unruhen auf verschiedenen Ebenen: In diese Phase fielen das Ringen um die Macht im Lande, der Zustand des Buddhismus sowie das Entstehen neuer religiöser Bewegungen. Kim fasst die Zeit folgendermaßen zusammen:

„The first half of the thirteenth century, that is the early Kamakura period, in which Dōgen lived and died, and its immediately preceding phase of the Heian period, had several important features relevant to our investigation of Dōgen’s life and thought. They can be explained in terms of nobility-warrior power struggle, the corrupted situation of Buddhism, and traditional folk movements of the masses.”¹⁹³

Ende des 12. Jahrhunderts hatte sich das Machtverhältnis zwischen Adel und Kriegerkaste immer weiter zugunsten der Krieger verschoben. Dies hing damit zusammen, dass seit der Heian-Zeit (794-1192) das klassische Lehenssystem (jap. *ritsuryō*) durch ein kompliziertes System von steuerfreien Ländereien mit eigenem Rechts- und Militärapparat (jap. *shōen*) erweitert wurde. Diese steuerfreien Ländereien wurden als Belohnung an gegenüber adligen Herrschern treue Krieger vergeben. Die Ausbreitung des Shōen-Systems bedeutete nicht nur, dass weniger Geld in die Kassen des Adels floss, durch das Recht eigene Truppen aufzubauen, die der Adel für seine Zwecke anheuern konnte, gewannen die Krieger zunehmend an Einfluss. 1192 besiegte die Minamoto-Familie den bis dahin mächtigsten Kriegerclan, der sich um den Kaiser geschart hatte, und errichtete eine feudale Militärregierung, das Kamakura-Shōgunat. Zwar erhielten die Minamoto die Institution des Kaiserhofes und bewegten sich in diesem Sinne weiter im alten politischen System. *De facto* hatten sie jedoch die Macht über den Kaiser und das Land inne. Eine zweite Gruppe profitierte von der Ausbreitung des Shōen-Systems: die religiösen Institutionen. Ähnlich wie die Kriegerkaste der Samurai bauten sie Armeen, bestehend aus bewaffneten Mönchen (jap. *sōhei*), auf, um ihre Gebiete zu schützen. Sie benutzten diese jedoch auch, um gegenseitige Konflikte militärisch, zum Beispiel durch Zerstörung rivalisierender Klöster, auszutragen. Gleichzeitig verarmte und degenerierte das spirituelle und intellektuelle Leben in den Klöstern zugunsten magisch-religiöser Riten, die dem Wohl des Landes und dem Wohlstand einzelner aristokratischen Familien dienten, die selber oft wichtige Posten in den Klosterhierarchien innehatten:

¹⁹³ Kim 1987: 12.

„During the Heian period religious institutions accumulated huge tax-free estates which had to be protected by an oxymoronic Japanese institution, the armed monastics (sōhei). Since the middle of the tenth century, major Buddhist monasteries such as the Enryakuji temple on Mt. Hiei, the Onjōji temple in Miidera, the Tōdaiji and the Kōfukuji temples in Nara had had standing armies and resorted to military means to solve their conflicts with other religious institutions and with the government. [...] Although of the wealth, prestige, and power of some established monasteries undoubtedly increased, their moral, intellectual, and religious life was dangerously disintegrating.“¹⁹⁴

Da sich die Institutionen immer mehr um sich selber drehten und nicht mehr die Bedürfnisse der Bevölkerung im Blick hatten, entstanden viele religiöse Volksbewegungen, welche von schamanenartigen Männern (jap. *hijiri*) ausgingen, deren magisch-religiöse Praktiken unter der Bevölkerung sehr populär waren. Seit der späten Heian-Zeit war die buddhistische *Lehre der drei Zeitalter* (jap. *shō-zō-matsu no sanjissetsu*) weit verbreitet. Sie besagte, dass sich die Lehre des Buddha in einem kontinuierlichen Verfallsprozess befinde, deren letzte Stufe mit dem Jahr 1052 erreicht sei. Dies bedeutete, dass obwohl die Lehre des Buddha noch existiere, weder ein Erreichen der Erleuchtung noch eine authentische Praxis dieser möglich sei. Dies erzeugte ein historisches Bewusstsein, das auf Wahrnehmung einer apokalyptischen Krise und der Überzeugung der Elendigkeit und Hilflosigkeit der Menschheit basierte.¹⁹⁵

Diese Endzeit-Vorstellung erhielt durch zahlreiche Naturkatastrophen wie Erdbeben, Dürren und Hungersnöte sowie durch den Einfall der Mongolen in Japan Nahrung. Die gesamte Ästhetik und das religiöse Empfinden der Zeit waren durch eine affektbetonte Qualität des Lebens und der Welt (jap. *mono no aware*) und des Bewusstseins der Vergänglichkeit der Dinge (jap. *mujō*) bestimmt.¹⁹⁶ In diese Atmosphäre der Vergänglichkeit hinein wurde Dōgen 1200 als Sohn der aristokratischen Minamoto-Familie geboren, welche zu dieser Zeit auf der Höhe ihrer Macht und ihres Wohlstandes war. Kim betont die Bedeutung dieses Kontextes für ein Verständnis von Dōgen:

„Despite of its outward pomposity, the aristocratic way of life was permeated by the awareness of beauty shadowed by the sense of the sorrow of existence because of the inherently ephemeral character of beauty. They grasped something religious in the beautiful, and vica versa. Beauty inspired in them a religious feeling, a sense of the ultimate limits of life, of impermanence and death; religion, likewise, appealed

¹⁹⁴ Kim 1987: 14.

¹⁹⁵ Kim 1987: 15.

¹⁹⁶ Kim 1987: 12.

*to them for aesthetic, rather than ethical reasons. [...] Dōgen`s life and thought can be adequately understood only against this decadent, overly refined aristocratic tradition into which he was born.*¹⁹⁷

Sein Vater Koga Michichika starb bereits als Dōgen erst zwei Jahre alt war, weshalb Dōgen von seiner Mutter und seinem Halbbruder aufgezogen wurde. Durch seine adlige Herkunft ist davon auszugehen, dass er sehr gut in chinesischer Literatur und Poesie ausgebildet wurde, auch wenn sich abgesehen von seinem ausgesprochenen sprachlichen und poetischen Gespür in seinen Werken davon nichts explizit findet. Im Alter von sieben Jahren starb auch Dōgens Mutter. An ihrem Sterbebett teilt sie ihm ihren Wunsch mit, dass er die Wahrheit des Buddhismus finden und Mönch werden solle. Die Erfahrung der Vergänglichkeit aller Dinge, der er sich während der Bestattungsriten seiner Mutter klar wurde, machten einen tiefen Eindruck auf Dōgens jungen Geist und bestimmte die Richtung seines Lebens und seiner spirituellen Reise:

*„This experience left indelible impressions upon Dōgen`s tender mind which no doubt determined the direction he took in his subsequent spiritual journey. Later Dōgen emphasized, time and again, the intimate relation between the desire for enlightenment (bodaishin) and the awareness of impermanence (mujō) and death. To Dōgen the lucid understanding of life and the thorough penetration into death (ryōshō-tasshi), a total understanding of the meaning (dōri) of impermanence and death, were the alpha and omega of religion.*¹⁹⁸

Nach dem Tod der Mutter wurde Dōgen von deren Bruder Fujiwara Moroie adoptiert. Der starke Wunsch Mönch zu werden, führte jedoch dazu, dass Dōgen zu seinem Onkel, dem Mönch Ryokan, in den Onjoji Tempel floh, da er nicht eine aristokratische Karriere anstrebte, wie es Moroie für ihn vorsah. Dōgen setzte sich letztendlich durch und wurde 1213 auf dem Hiei-Berg ordiniert.

Von nun an widmete er sich intensivem Sūtra-Studium, wozu es in ganz Japan keinen besseren Ort als den Hiei-Berg gab. Während des Studiums begegnete Dōgen ein scheinbar unlösbarer Widerspruch. Bei diesem Widerspruch handelt es sich um das Verhältnis zwischen der Lehre der *ursprünglichen Erleuchtung* (jap. *hongaku*) und der Lehre der *erworbenen Erleuchtung* (jap. *shikaku*). Die Lehre von ursprünglicher Erleuchtung besagt, dass jedes Wesen von Anfang an Erleuchtung in sich trägt und damit vollkommen sei, die Lehre der erworbenen Erleuchtung, dass man sich Erleuchtung erwerben und sie praktizieren muss. Aus diesem Widerspruch entstand für Dōgen die Frage, warum die Buddhas aller Zeiten, trotz der Buddha-Natur mit der alle

¹⁹⁷ Kim 1987: 12f.

¹⁹⁸ Kim 1987: 17f.

Menschen versehen sind, ist für notwendig erachten, Erleuchtung zu suchen und sich in spiritueller Praxis zu betätigen.¹⁹⁹

Die Lehre der ursprünglichen Erleuchtung wurde insbesondere von der Tendai-Schule, in welcher Dōgen ordiniert war, vertreten. Auch wenn die Lehre bereits im frühen Mahāyāna-Buddhismus existierte, wurde sie in der Heian-Zeit und der Kamakura-Zeit von Tendai-Denkern besonders radikal interpretiert und an ihr logisches Extrem gebracht. Trotzdem konnte niemand auf dem Hiei-Berg Dōgen eine befriedigende Antwort auf seine Frage geben. Dōgens Wertschätzung von mönchischer Disziplin erklärt Kim an späterer Stelle seines Buches aus dieser Lehre und ihren gesellschaftlichen Folgen:

„At this juncture it is worthwhile for us to recall some of the historical circumstances under which Dōgen’s thought, especially his monastic rigorism, developed. Dōgen’s original question on Mt. Hiei, as we saw before, was concerned with the doctrines of original enlightenment and of this-body-itself-is-Buddha, which became the ideological foundation of the moral and religious crisis of the time. Coupled with the general ethos of the Age of Degenerate Law, these doctrines led too readily to the absolutization of the given, the persuasive sense of cynicism and fatalism, and moral complacency. Thus the late Heian and the early Kamakura period abounded with such examples as: the accumulation of wealth and properties by powerful monastics; the establishment by aristocrats of private temples for their personal and familial benefits; the degeneration into magic of esoteric Buddhism²⁰⁰; fashionable trends of aristocrats becoming monastics (ironically enough) in order to secure worldly success: the institution of armed monastics contrary to the pacifist spirit of Buddhism²⁰¹; and the indulgence in aesthetic hedonism, to mention only a few.“²⁰²

Da man sie auch als eine absolute Bejahung des weltlichen Lebens interpretieren kann, sieht Kim in der Lehre der ursprünglichen Erleuchtung eine ideologische Ursache und Grundlage für die moralische und religiöse Krise des Buddhismus der Heian-Zeit und Kamakura-Zeit:

„When one denied any metaphysical hiatus between principle and phenomenon, however, even the profoundest Mahāyāna doctrines became dangerously

¹⁹⁹ Kim 1987: 20.

²⁰⁰ Esoterischen Buddhismus als „degeneriert“ zu bezeichnen ist ein normatives Urteil Kims, dem sich eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft nicht anschließen kann.

²⁰¹ Kim hat hier offenbar ein essenzialistisches Bild des „Buddhismus“, welcher an sich einen friedvollen Geist besitzt. Die geschichtliche Wirklichkeit in dieser Weise vom Wesen einer Religion zu trennen, ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive ebenfalls problematisch.

²⁰² Kim 1987: 171f.

*indistinguishable from crude and irresponsible acceptance of whatever existed in the world, at the sacrifice of spiritual exertions. In fact, a number of dangerous misinterpretations of these doctrines were rampant toward the close of the Heian period, and especially flagrant among worldly minded Buddhist monastics who attempted to rationalize the pursuit of their selfish interests.*²⁰³

Kim rekonstruiert Dōgens Erfahrungen in der Tendai Schule vor dem Hintergrund dieser moralischen und religiösen Krise des Buddhismus, und betont, dass die Signifikanz von Dōgens Frage nur hierdurch angemessen verstanden werden kann. Da die Frage nach dem Sinn der spirituellen Praxis unbeantwortet blieb, verließ er letztlich den Hiei-Berg und wanderte in Japan von Kloster zu Kloster, auf der Suche nach einem authentischen Lehrer. Nach drei Jahren ließ sich Dōgen im Kennin-ji nieder, wo er Myōzen aufsuchte, um von diesem unterwiesen zu werden. Während dieser Zeit hat Dōgen Kims Meinung nach vermutlich systematisch Rinzai Zen studiert. Gleichzeitig entwickelte sich eine warme Beziehung zwischen Myōzen und Dōgen während sie als Lehrer und Schüler miteinander studierten.²⁰⁴

Im Kennin-ji blieb Dōgen, bis beide gemeinsam nach China aufbrachen, um dort nach der Wahrheit zu suchen. In China trennten sie sich und sollten auch nicht gemeinsam zurückkehren, da Myōzen in China verstarb. Von Dōgen sind mehrere als prägend bezeichnete Begegnungen in China überliefert. So etwa die mit dem Chefkoch des Klosters Ayūwang, den er zweimal traf und der ihm zum „Geist des Alltags“ wichtige Belehrungen gab. Die erste Begegnung fand demnach noch auf dem Schiff statt, mit dem Dōgen aus Japan gekommen war. Dōgen, der an dem alten Koch sehr interessiert war, fragte diesen, ob er nicht auf dem Schiff übernachten wolle, damit sie länger reden könnten. Es gäbe bestimmt jemand, der im Kloster seine Aufgabe übernehmen würde. Außerdem stellte ihm Dōgen die Frage, warum er in seinem fortgeschrittenen Alter immer noch in der Küche stehe, anstatt zu meditieren und zu studieren. Der alte Koch wies dieses Angebot zurück und antwortete Dōgen, dass er scheinbar weder die Praxis des Wege noch die Bedeutung von Worten und Buchstaben (jap. *monji*) begriffen habe. Bei der zweiten Begegnung knüpfte Dōgen bei dieser Antwort an und erhielt ein weiteres Mal eine Antwort, die ihn tief beeindruckte. Kim beurteilt diese Begegnungen folgendermaßen:

„The encounters with the old chief cook on these two occasions were decisive events in Dōgen’s subsequent life and thought. It was during these encounters that he had the realization which he had been groping toward regarding the relationship

²⁰³ Kim 1987: 21.

²⁰⁴ Kim 1987: 23.

*between practice and language, between deeds and words, between activities and expressions, and more specifically, with the respect to the place of words and letters (monji) in the scheme of things.*²⁰⁵

Dōgen suchte in seiner Zeit in China viele Köster und Meister auf, musste jedoch letztlich feststellen, dass auch in China die Situation der spirituellen Praxis nicht sehr verschieden von der in Japan war, worauf sich bei ihm Enttäuschung und Resignation einstellten. Er war schon auf dem Rückweg nach Japan, als er durch einen anderen Mönch vom neuen Abt des T'ien-t'ung Berges namens Ju-ching hörte und überredet wurde, diesen zu besuchen. Dōgen reiste zum T'ien-t'ung Berg und fand in Ju-ching letztlich den Lehrer, nach dem er so lange gesucht hatte. Auch Ju-ching war von dem jungen Japaner angetan, so dass er ihm schließlich sogar den Posten seines persönlichen Assistenten anbot, der Dōgen den ständigen Zugang zu Ju-chings Gemächern gewährte. Ju-ching war für seine strenge Praxis und Disziplin bekannt, und man sagt, dass er keinen Tag die Meditation versäumte. Selbst bei wundem Gesäß, aufgrund des vielen Sitzens, intensivierte er dieses noch. Bei Ju-ching übte Dōgen zwei Jahre mit ganzer Kraft und hatte irgendwann während des Morgen-Zazens einer dreimonatigen intensiven Übungsperiode sein Durchbruchserlebnis, das er in seinen späteren Werken immer wieder als das *Abwerfen von Körper und Geist* (jap. *shinjin datsuraku*) beschreibt. In diesem Erlebnis kulminierten sein bisheriges Leben und seine Fragen nach der Beziehung zwischen ursprünglichen Erleuchtung und spiritueller Praxis in einer tiefen kraftvollen Erfahrung, deren Ausdruck sein gesamtes restliches Leben bestimmen sollte.

*„This event, apparently sudden and revolutionary, was not an isolated one but the necessary fruition of Dōgen's long spiritual struggle. What Dōgen's mind had consciously and unconsciously groped for and reflected upon finally took shape dramatically in these unique circumstances. Furthermore, it was the moment that the question with which Dōgen had lived since his residence on Mt. Hiei was finally resolved.*²⁰⁶

Für Dōgen bedeutet dies, dass sein langjähriges Lernen, Studieren und Ringen letztlich zur Beantwortung seiner Frage geführt hatte. Seine Anstrengung bildete dabei die Grundlage für seine intensive religiöse Erfahrung, welche ihn nicht nur selber befreite, sondern, wie Kim betont, erhebliche Auswirkungen auf die buddhistische Lehre und die japanische Kultur und Gesellschaft haben sollte:

²⁰⁵ Kim 1987: 26.

²⁰⁶ Kim 1987: 34f.

*„What was taking place then in Dōgen’s mind was a radical demythologizing and, in turn, remythologizing of the whole Buddhist symbol-complex of original enlightenment, the Buddha-nature, emptiness, and other related ideas and practices. [...] His remaining life consisted of his intellectual, moral, and cultic efforts to enact and elucidate this vision in the specific historical and social conditions of his time.“*²⁰⁷

Nach seiner Erfahrung übte er jedoch noch einige Zeit weiter bei Ju-ching, bevor er 1227 nach Japan zurückkehrte. Nach seiner Ankunft in Japan ging er für ungefähr drei Jahre zurück in den Kennin-ji. Dort verfasst er unmittelbar nach seiner Rückkehr die Schrift *Fukanzazengi* und etwas später die Schrift *Bendōwa*. Kim schreibt über diese beiden Texte, die explizit kritisch auf die Situation des Buddhismus in Japan eingehen:

*„Upon this foundation Dōgen’s Zen-Buddhism, though initially transplanted from China, gradually developed into a distinctively Japanese form which was the product of the symbolic model Dōgen inherited from Buddhist tradition (which will be greatly elaborated later on), his own ideosyncracies, and the social and historical peculiarities of thirteenth-century Japan. The way was transmitted and transformed.“*²⁰⁸

Sowohl an Kims Gliederung sowie an den Zitaten kann man sehen, dass hier ein Prozess beschrieben wird, in dem sich ein Individuum mit seiner kulturellen und sozialen Umwelt in einem gegenseitigen Austausch befindet, bei dem ein Symbolsystem tradiert und transformiert wird. Die Mechanismen Internalisierung/Externalisierung/Objektivierung treten in seiner Rekonstruktion von Dōgens Leben deutlich hervor. Kim selber schreibt zum Symbolsystem und zum das System transformierenden Prozess:

*„These elements of the symbolic model, in turn, are intricately interwoven with the conditions of our biological and psychological makeup as well as with the sociocultural and historical conditions. Thus the net result constitutes a unique texture of the individual’s symbolic reality. Dōgen inherited the symbolic model of Buddhism through his upbringing, studies, and training in Japan and China, and accordingly his thought moved within the framework of this model. Some basic values of Buddhism, especially Zen, are evident in his life and thought, yet they are modified through his personal influence as well as by the social and cultural conditions of the early Kamakura period of Japan in which he lived.“*²⁰⁹

²⁰⁷ Kim 1987: 35.

²⁰⁸ Kim 1987: 38.

²⁰⁹ Kim 1987: 11.

In diesem Zitat betont Kim, dass der transformative Faktor des Symbolsystems nicht allein in Dōgens religiöser Erfahrung liegt, sondern genauso in soziokulturellen Bedingungen. Dass Kim sich im Bewusstsein der Komplexität des untersuchten Gegenstandsfeldes nicht mit der Erfahrungsdimension zufrieden gibt, drückt seinen Anspruch eines umfassenden und reifgewordenen wissenschaftlichen Dōgen-Studiums aus, den er im einleitenden Kapitel zum Ausdruck bringt:

„Fourth, religious thought, like any other intellectual endeavor, employs concepts and symbols bequeathed from particular religious and cultural tradition, which mediate between our inner aspiration and the cultural and socioeconomic conditions of a given age. Religious thought cannot dispense with the interaction of metaphysical visions and historical forces – mutually limiting, conditioning, and transforming. Thus historic-cultural and philosophical-phenomenological conditions cannot be divorced from another in any adequate intellectual history. In our present study of Dōgen`s thought we are not only concerned with the historical forces within which Dōgen`s thought evolved but also with the structure of his experience and thought, with its subtle logic. While thought is not reducible to history, it cannot be isolated from it either – being radically conditioned and hence relative even at its core. For even the phenomenology of emptiness, however ahistorical it may be alleged to be, has, after all, a history. Thus, the history of any religious thought must do full justice to the fact that irreducible character and radical conditionality are paradoxically allied and merged in the structure of the object of investigation.“²¹⁰

Die in der Rekonstruktion des Lebens von Zen-Meister Dōgen verwendeten Beschreibungs- und Erklärungsmuster, welche sich im zweiten Kapitel von Kims Werk finden, lassen sich durch die bei Berger und Luckmann sowie Geertz erarbeiteten Interaktionen *Internalisierung/Externalisierung/Objektivierung* darstellen:

²¹⁰ Kim 1987: 8f.

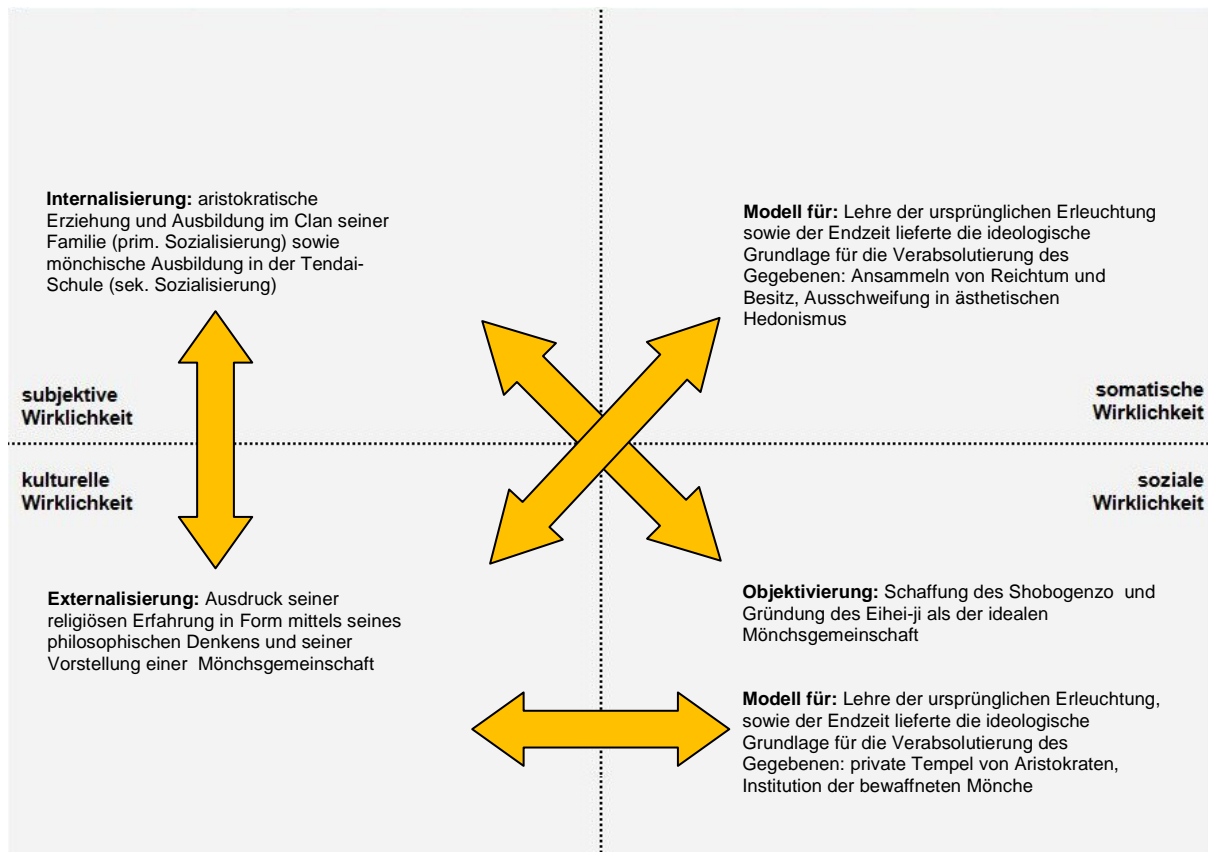


Abb. 16: Transformation des buddhistischen Symbolsystems durch Dōgen bei Kim

4.3.2 Zen-Meditation als Enactment-Ritual (Wright/Leighton)

Kim beschäftigt sich nicht nur mit dem symbolischen Ausdruck von Dōgens Erfahrung, sondern ebenso mit dessen religiösen Handeln. Neben Kapiteln zu Dōgens Leben und seinen zentralen philosophischen Konzepten als Ausdruck seiner Erfahrung besitzt Kims Buch auch ein Kapitel, das sich mit der rituellen Dimension beschäftigt. Dōgens Denken lässt sich Kim zufolge mit den zentralen Begriffen *Ausdruck* (jap. *dōtoku*) und *Aktivität* (jap. *gyōji*) charakterisieren, welche sich durch Dōgens gesamtes Werk ziehen. Demnach gehen Handeln und Philosophieren aus dem gleichen Bewusstsein hervor, das Dōgen in der Zen-Meditation realisiert sieht:

„The prototype of zazen-only has two aspects: activities (gyōji) and expressions (dōtoku). As will become clearer, both are interchangeable used in Dōgen's thought, although we shall use, purely for convenience's sake, »activities« in connection with cultic and moral activities, and »expressions« in relation to intellectual and philosophical endeavors. But after all, expressions are expressive activities, activities are active expressions. Both are the self-activities and the self-expressions (jidōshu) of Buddha-nature.»²¹¹

²¹¹ Kim 1987: 64.

Das bedeutet, dass sich bei Dōgen Erleuchtung sowohl durch Philosophieren als auch durch Handeln ausdrückt und manifestiert. Er betont die Notwendigkeit von Ausdruck und Aktivität in der Interpretation einiger Koan-Geschichten, in denen er zeigt, dass Erleuchtung trotz oder gerade wegen ihrer Unaussagbarkeit niemals in Erscheinung treten kann, wenn nicht durch Handeln. Da sich Erleuchtung nicht konzeptualisieren lässt, muss sie durch Ausdrücke vergegenwärtigt werden. Die Bedeutung von Handeln betrifft jedoch nicht nur den Ausdruck von Erleuchtung, sondern in umgekehrter Richtung ebenfalls das Verstehen. Für Kim sind daher Ausdruck und Verstehen von Erleuchtung zwei Seiten einer Medaille:

„The activity of the body-mind becomes the vehicle of understanding as well as the embodiment of truth: we understand as we act or act as we understand. The fundamental concept, understanding, is activity in Dōgen's thought. Understanding, is indispensable associated with our whole being. Often in conventional thought knowledge and truth are ascribed solely to the functions of sensation and reason, while the functions of feeling and intuition are considered merely subjective. Such an artificial compartmentalization of human activity has resulted in some distorted views of the subject.“²¹²

Kim beschreibt Handeln bei Dōgen als einen weiteren wesentlichen Weg, um eine Erfahrung zu machen und diese auszudrücken, was gewöhnlich durch einseitiges Betonen intellektueller Bemühungen übersehen wird. Dieses Verständnis von ritueller Praxis kann man als bewussten Zugriff auf Körperwissen interpretieren.

Eine wissenschaftliche Untersuchung von Körperwissen im Zen-Buddhismus repräsentiert der Sammelband *Zen Ritual* herausgegeben von Steven Heine und Dale S. Wright²¹³, der explizit die Rituale des Zen in den Blick nimmt. Im einleitenden Kapitel des Bandes führt Wright mit seinem Beitrag *Rethinking Ritual Practice in Zen Buddhism* aus, warum die Untersuchung der rituellen Dimension eine so wichtige Bedeutung für die Forschung besitzt:

„But virtually all life in a Zen monastery is predetermined, scripted, and taken out of the domain of human choice. Some of these routinized life activities stand out from others as explicit religious ritual by virtue of their obvious sanctity, by their relation to the founding myths or stories of the Zen tradition, and more. But all the routines of the Zen setting appear to be treated as essential to the life of Zen, and all life appears to be ritualized in some sense.“²¹⁴

²¹² Kim 1987: 95.

²¹³ Heine/Wright 2008.

²¹⁴ Wright 2005: 3f.

Hierin sieht Wright einen großen Widerspruch zu der Art und Weise, in der bisher Zen-Forschung betrieben wurde, nämlich primär mit Fokus auf die ideengeschichtliche Dimension. Wright sieht die Ursache hierfür in der kritischen Haltung des chinesischen Ch'an gegenüber ritueller Frömmigkeit, die auch in Japan, in Abgrenzung zum Tendai-Buddhismus und Shingon-Buddhismus, ein wesentlicher Aspekt der Identität des Zens ist, und später in der Rekonstruktion von Forschern übernommen wurde. Dazu kommt die geschichtlich bedingte Textorientierung westlicher Religionsforscher sowie die antikonventionelle Haltung der amerikanischen Beat-Philosophen, die Zen im Westen nach dem Zweiten Weltkrieg als alternative Lebenshaltung populär machten.

Wright sieht die Ch'an/Zen-Forschung seit den 90er Jahren jedoch in einem fundamentalen Umbruch, infolgedessen auch das Thema Rital neu beleuchtet wird.²¹⁵

Zu diesem Umbruch und dem erwachenden Interesse an Zen-Ritualen möchten Heine und Wright mit ihrem Band einen Beitrag leisten, da sie Rituale als wichtiges Element der Geschichte des Zen verstehen. Dass Rituale innerhalb der zen-buddhistischen Tradition selber keine größere Beachtung finden, erklärt Wright auch durch den eher formalen Charakter, in dem sie beschrieben sind. Hierbei wird die Wirkebene auf das praktizierende Individuum gänzlich außer Acht gelassen:

*„Instructions provided by the tradition on how to enact ritual movement and procedure often fail to communicate any sense of how these rituals function internally for the practitioners. That, clearly, is one reason that the ritual practice is so easy to belittle.“*²¹⁶

Neben der Frage, was Zen-Buddhisten tun, müsse genauso die Frage gestellt werden, welchen Effekt die rituellen Handlungen dabei haben, das Leben zu verwirklichen, das die Praktizierende anstreben. Wright ist daher der Meinung, dass Zen-Rituale nicht rein deskriptiv und getrennt von ihrem Zweck in Bezug auf die Transformation der Praktizierenden betrachtet werden können:

*„Reducing ritual to mechanistic habit, we fail to understand how a practice of ritual can bring about a disciplined transformation of the practitioner, in this case of how Zen ritual can give rise to Zen mind. The key, of course, is the gradual, even imperceptible, scripting of character through mental and physical exercise. In the Zen tradition, ritual is a thoroughgoing disciplinary program, imposed at first upon the practitioner until such time as the discipline is internalized as self-disciplinary, self-conscious formation of mind and character.“*²¹⁷

²¹⁵ Wright 2005: 5f.

²¹⁶ Wright 2005: 10.

²¹⁷ Wright 2005: 11.

In diesem Zitat wird deutlich, dass Wright die Beschäftigung mit Ritualen in den Kontext einer Untersuchung von Zen-Ritualen als Körperwissen, wie es bei Koch in vorangegangenen Kapiteln vorgestellt wurde, versteht. Die untersuchte Frage lautet, wie durch das Zen-Ritual ein Zen-Geist entstehen kann, und Wright beantwortet sie mit Verweis auf die körperliche Disziplin, welche an einem bestimmten Punkt durch Internalisierung von Körperwissen Teil des eigenen Selbst wird. Dieses Körperwissen wirkt auf das Subjekt des Praktizierenden in der Art und Weise, wie es sich und seine Welt erfährt.

„Early anthropological and sociological efforts to understand ritual practices sensed some of this capacity of ritual. Emile Durkheim’s notion that ritual is the communal means through which a culture’s beliefs and ideals are communicated to individual members of the society captures part of what we want to say today about ritual in Zen. Zen ritual does communicate the vision of Zen to its practitioners. One shortcoming of this understanding, as we can see today, is that its construal of the goal of ritual is far too conceptual. Zen ritual does more than communicate »beliefs and ideals«. Beyond communicating meanings, Zen ritual actually does something to practitioners. It shapes them into certain kinds of subjects, who not only think certain thoughts, but also perceive the world and understand themselves through the patterns impressed upon them by the repeated action of ritual upon their body and mind.“²¹⁸

Rituale besitzen für Wright, neben der partizipatorischen Funktion, eine ebenso starke *performative Funktion*. Durch diese wird nicht nur explizites kulturelles Wissen in Form von Überzeugungen und Idealen, sondern ebenso ein implizites den Praktizierenden transformierendes Wissen kommuniziert:

„In contemporary ritual studies, the view that ritual goes beyond the task of expressing or communicating cultural values to actually effecting fundamental change in a person’s perception of self and world is called »performative« approach. Rituals have an effect on practitioners; they perform a transformative function that is not captured in either reductive interpretations or interpretations that remain at the level of belief and conception.“²¹⁹

Wright betont hier, dass es bei Ritualen neben der beschreibbaren Seite der Rituale auch immer eine unzugängliche Seite gibt. Es handelt sich, mit Koch gesprochen, um ein nicht-propositionales Wissen, das nicht oder nur kaum durch Kategorien und Konzepte erfasst werden kann, und daher eine Kritik an einer rein kulturwissenschaftlichen

²¹⁸ Wright 2005: 11.

²¹⁹ Wright 2005: 12.

Interpretation von Wissen darstellt. Im selben Band untersucht Leightons Beitrag *Zazen as an Enactment Ritual*, inwieweit man Zen-Übung bei Dōgen als solchen performativen Akt verstehen kann, der die Erleuchtung der Buddhas inszeniert (engl. *enacts*). Die Wirkung einer solchen Inszenierung beschreibt Wright wie folgt:

„When you »enact« something, you act it out, acting as if it were already the case. If you act out that pattern attentively and long enough, then, to some extent at least, it becomes true of your mind through the patterning powers of repeated activity and mental focus. Thinking affects acting in some way, and acting helps shape who you become.»²²⁰

Zen-Meditation wird oft in einer instrumentellen Logik als Mittel oder Methode verstanden, um Erleuchtung zu erreichen. Leighton hingegen zeichnet ein Verständnis der Zen-Meditation nach, bei dem Ursache und Wirkung vertauscht sind. Sie ist nicht das Mittel zur, sondern ist Ausdruck von Erleuchtung:

„Buddhist meditation has commonly been considered an instrumental technique aimed at obtaining a heightened mental or spiritual state, or even a method for inducing some dramatic »enlightenment« experience. But in some branches of the Zen tradition, zazen (Zen seated meditation) has been seen not as a means to attaining some result, but as a ritual enactment and expression of awakened awareness. This alternate, historically significant approach to Zen meditation and practice has been a ceremonial, ritual expression whose transformative quality is not based on stages of attainment or meditative prowess.»²²¹

Leighton entwickelt diese Interpretation der *Einheit von Übung und Erleuchtung* (jap. *shushō-ittō*) aus Dōgens Anweisungen zum Meditationsritual (*Eihei shingi*), seinen Aufsätzen (*Shōbōgenzō*) und seinen direkten Belehrungen an die Mönche (*Eihei kōroku*). Dōgen betont darin immer, dass der entscheidende Punkt beim Verständnis des Buddha Dharma nicht ein intellektuelles Verstehen, sondern das Praktizieren dieser Lehren ist:

„The point is to enact the meaning of the teachings, in actualized practice, and the whole praxis, including meditation, may thus be viewed as ritual, ceremonial expression of the teaching, rather than as means to discover and attain some understanding of it.»²²²

Wie Koch weisen Wright und Leighton sowohl auf die Existenz eines Körperwissens hin, auf den Einfluss, den dieses auf die menschlichen Erfahrung hat sowie auf die

²²⁰ Wright 2005: 12.

²²¹ Leighton 2005: 167.

²²² Leighton 2005: 169.

Notwendigkeit, es von explizitem kulturell-symbolischen Wissen zu unterscheiden und es in der Forschung mehr zu beachten. Das in Wright und Leightons Ansatz vorliegende Verständnis von Ritualen lässt sich als folgende Interaktion im Quadrantenmodell darstellen:

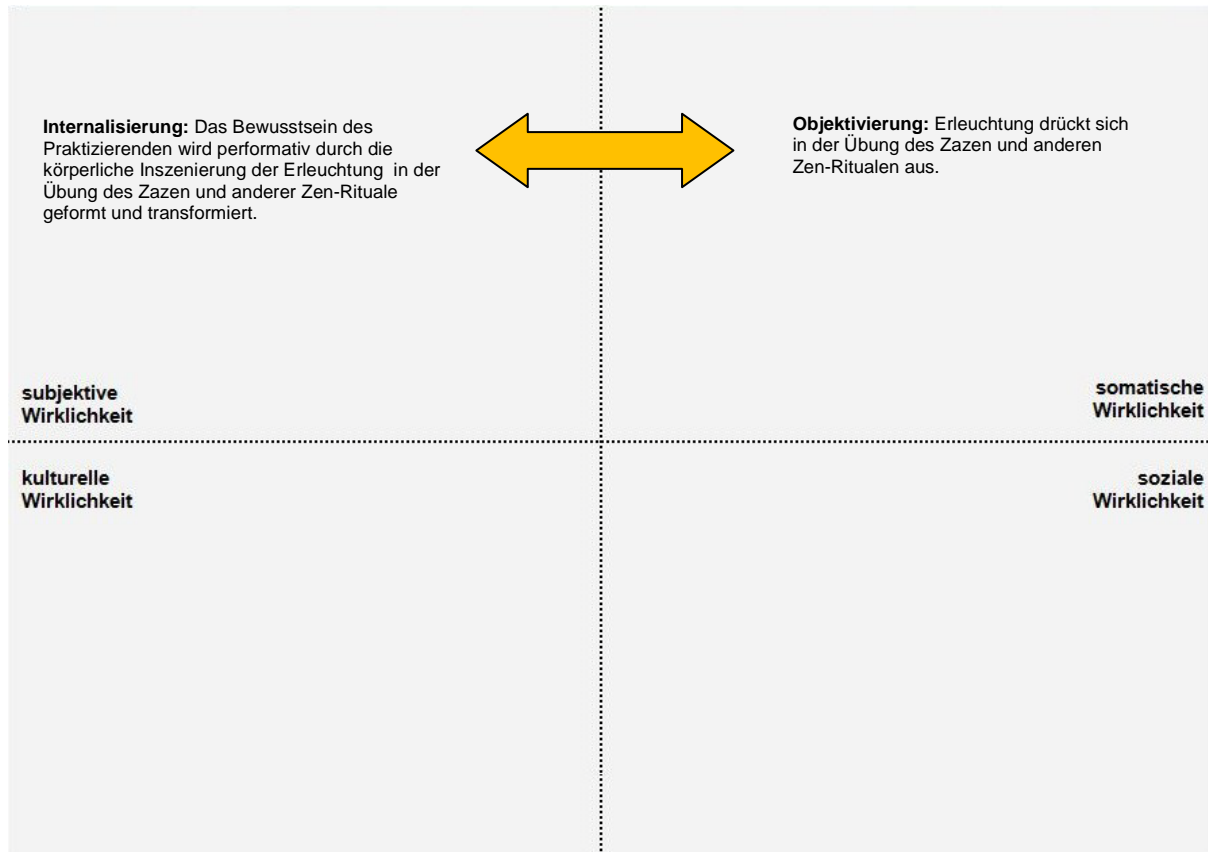


Abb. 17: Erfahrung und Ausdruck der Einheit von Übung und Erleuchtung bei Wright und Leighton

4.3.3 Funktionen und Lebensbedingungen des Zen-Klosters (Kim)

Dōgens Denken und Handeln gehen in Kims Rekonstruktion aus demselben erwachten Bewusstsein hervor. Wohingegen Denken auch alleine vollzogen werden kann, ist rituelles und moralisches Handeln bei Dōgen immer nur Gemeinschaft möglich. Aus diesem Grund widmet Kim dem Klosterleben bei Dōgen ein gesamtes Kapitel. Darin stellt er zuerst den Hintergrund des Mönchtums im Zen dar, um danach auf Dōgens Verständnis der Reinigung von Körper und Geist durch rituelles Handeln, sowie den Aufbau eines Zen-Klosters und weitere Aspekte einzugehen. In seinen Beschreibungen und Erläuterungen lassen sich mehrere Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gemeinschaft finden, die als Beleg für die Anwendbarkeit der Kategorie *Interaktion* zwischen dem somatischen und dem sozialen Quadranten dienen sollen.

Kim zu Folge liegen die Ursprünge des Zen-Mönchtums weitgehend im Dunkeln. Nach dem Stand heutiger Forschung existierte in der Zeit vom ersten Patriarchen Bodhidharma bis zum dritten Patriarchen Seng-tsan gar keine feste Form des

mönchischen Zusammenlebens. Dies änderte sich im 5./6. Jahrhundert in der Zeit des vierten Patriarchen Tao-hsin und des fünften Patriarchen Hung-jen, die sich niederließen und wirtschaftlich unabhängige Mönchsgemeinschaften gründeten. Man sagt, dass sie jeweils um die fünfhundert Mönche besaßen, die zusammenarbeiteten um ihr Gemeinschaftsleben aufrechtzuerhalten. Diese Entwicklung lässt sich laut Kim folgendermaßen erklären:

„In those days governmental aids were not available, lay believers` contributions were scarce, and the mendicant`s life impracticable, if not impossible, in the Chinese environment. These special circumstances led Zen-Buddhist to self-supporting activities such as the cultivation of land for growing grains and vegetables, wood-cutting, water-carrying, and so forth.“²²³

Da diese Aktivitäten gegen die bestehende Mönchsregel verstießen, die keine Arbeit der Mönche vorsah, musste die Regel der neuen Situation angepasst werden. Das hatte eine Neuinterpretation der spirituellen Praxis zur Folge, die Zen tief prägen sollte:

„Such a life was evidently a violation of the Buddhist vinaya, yet this was the beginning of the sinicization of monastic life. Thus observerances, rules, and regulations were established for the maintenance of a corporate life. Such a practical change also led the monastics to regard manual labor as spiritual discipline; Zen was now equated with every aspect of daily living.“²²⁴

Das Überleben der Individuen der Gemeinschaft machte sich selbst tragende soziale Strukturen notwendig, die für die Bedürfnisse der Individuen Sorge tragen: Felder und Küche für die Ernährung, Mönchshalle für die Ausbildung und Unterkunft, Bad und Latrine für die Hygiene. Um das Überleben und Weiterbestehen der Mönchsgemeinschaft zu gewährleisten, wird selbst die Mönchsregel, die bislang von zentraler Bedeutung für buddhistische Mönche war, relativiert.

Kim rekonstruiert Aspekte des sozialen Sachverhaltes *Kloster* aus biologischen Notwendigkeiten. Dies lässt sich als Interaktion vom somatischen in den sozialen Wirklichkeitsquadranten abbilden. Eine Rekonstruktion an Hand der Bedürfnisse und Funktionen im Hinblick auf den menschlichen Körper, scheint in kulturwissenschaftlichen Studien nur selten von Interesse, was Malinowski in seinem Ansatz kritisiert hatte. In diesem Fall sieht es jedoch anders aus, da eine soziale Veränderung mit im Spiel ist, die eine neue gesellschaftliche Antwort auf die Bedürfnisse der Mönche erforderte. Dieser Zusammenhang weist darauf hin, dass die biologische Bedürfnisbefriedigung grundlegender sein kann, als der Erhalt eines kulturellen Symbolsystems, wie der

²²³ Kim 1987: 169.

²²⁴ Kim 1987: 169.

Mönchsregel. Daher ist eine funktionale Betrachtung wesentlich für die Untersuchung kultureller Phänomene und macht diese zu einer ebenso legitimen Fragestellung nach Eigenschaften des sozialen Sachverhaltes Kloster, wie eine kunst-, architektur- oder religionsgeschichtliche Perspektive.

Letztere bindet Kim kontrastierend durch den Rückblick auf Pai-Ch'ang Huai-hai ein, welcher für das Klosterverständnis von Dōgen eine herausragende Bedeutung hat.²²⁵

Pai-Ch'ang hatte das mönchische Zusammenleben im Zen systematisiert und kodifiziert. Er schuf mit seiner Synthese aus Hinayāna- und Mahāyāna-Mönchsregel die Grundlage eines einzigartigen chinesischen Mönchtums und vollzog die institutionelle Unabhängigkeit des Ch'an-Buddhismus. Anstelle der sonst üblichen Buddha Halle errichtete Pai-Ch'ang eine Dharma-Halle, in der das Klosteroberhaupt Vorträge und Predigten gab, sowie eine Mönchshalle, in der die Mönche ihrer Meditation nachgingen, aßen und schliefen. Außerhalb der Meditationsperioden wurde hart gearbeitet. Dōgen bezieht sich immer wieder auf Pai-Ch'ang, ruft seine Mönche auf, nach dessen mönchischen Idealen zu leben und ist der erste, der Pai-Ch'angs Regeln zur Grundlage eines Klosters in Japan machte. Was Dōgen an Pai-Ch'ang so faszinierte, war seine Hingabe an die mönchische Askese und Disziplin. Diese Tatsache erklärt Kim zum einen mit den Erfahrungen, die Dōgen auf dem Hiei-Berg und auch in den chinesischen Zen-Klöstern machte. Doch Dōgens Klosterverständnis ist bei Kim nicht nur eine Reaktion auf die gegebenen Umstände, von denen sich Dōgen emanzipieren wollte. Eine weitere Perspektive der Rekonstruktion, die Kim einnimmt, betrachtet die *Bedingungen* für die spirituelle Entwicklung der Mönche, die das von Dōgen verfolgte Klosterleben hervorbringen soll. Dōgen schätze spirituelle Askese mit seinem Rückzug ins entfernte Echizen zunehmend. Es ging ihm dabei jedoch nicht um eine Weltflucht, sondern um das gemeinsame Hervorbringen von Bedingungen, welche für Entwicklung des Einzelnen vorteilhaft sind. Zu diesen Bedingungen zählen die reinigende Wirkung von Ritualen, das klösterlichen Studium und die Stille der Natur, der Berge und Flüsse. Dōgen legte großen Wert auf das Thema Reinheit und Reinigung und arbeitete detaillierte Rituale aus, um diese Reinheit zu verwirklichen.

„The themes of purity and purification occupy a vitally important place in Dōgen's thought. In two important chapter of the Shōbōgenzō, namely, „Semmen“ and „Senjō“ Dōgen expounds, admonishes, and elaborates, meticulously fastidiously, the rules, prescriptions, and instructions concerning washing face, bathing the body, using the latrine, washing the robes and the bowls, cleansing the mouth and

²²⁵ Kim 1987: 169f.

*the teeth and the tongue, taking care of the fingernails and toes and hair, and even the acts of urination and excretion. All these cleansing activities - undoubtedly some may be prone to view this as an obsession with cleanliness - constitute an integral part of the right Dharma of the Buddhas and ancestors.*²²⁶

Hierzu zählte auch regelmäßiges Waschen und Räuchern des eigenen Körpers sowie, der Robe und des Meditationsplatzes. Dōgen war sehr stolz auf den Waschraum in der Mönchshalle, um sich das Gesicht waschen und die Zähne putzen zu können. Für die Latrine legte er minutiöse Regeln fest, damit die Mönche diese aufgeräumt und sauber halten und ihrer Tätigkeit in Stille nachgehen, ohne zu sprechen oder zu singen. Kim kommentiert Dōgens Bemühungen zur Reinheit in der Latrine:

„Dōgen`s instructions are lengthy and scrupulous, yet we cannot fail to appreciate his concern for the harmony and peace of the monastic community and the mutual benefits of its members, and thereby for the sacredness of admittedly insignificant and ignoble activities in the latrine.“²²⁷

Jedoch betont Kim, dass die von Dōgen formulierten Aktivitäten der Reinigung nicht nur funktional, sondern ebenfalls vor dem Hintergrund seiner Metaphysik der Reinigung verstanden werden müssen. Diese nimmt, wie das Zazen, in der ursprünglichen Erleuchtung seinen Ausgangspunkt und besagt, dass alle Dinge von Natur aus bereits rein sind. Um sich dieser Reinheit bewusst zu sein, muss sie durch eine Praxis der Reinigung verwirklicht werden. Ebenso große Bedeutung hatten die Zubereitung und der Umgang mit Essen. Dies hatte zur Folge, dass der Chefkoch im Kloster eine herausragende Bedeutung und Verantwortung besaß. Dōgen verfasste sogar eigens für diese Aufgabe Anweisungen für den Koch des Klosters:

„Drawing upon the Ch`an-yüan ch`ing-kuei, Dōgen sets forth the functions and responsibilities of chief cooks. First and foremost they are to nurture monastics and ensure their well-being and peace (anraku). Elsewhere Dōgen uses the phrase the „act nourishing the seeds of Buddha“ (shōtai chōyō no gō). Chief cooks bear the full responsibility on their shoulders for nourishing monastics not only physically but also morally and spiritually. They are not just cooks or dieticians in the modern sense, but truly religious leaders.“²²⁸

Für die Zubereitung und das Essen von Nahrung gilt dabei das Gleiche, wie für die Reinigung des Körpers. Dōgen legt auch hier Wert darauf, dass die funktionale Perspektive der Ernährung nicht im Vordergrund steht, sondern vielmehr das tägliche

²²⁶ Kim 1987: 173.

²²⁷ Kim 1987: 174f.

²²⁸ Kim 1987: 178.

Zelebrieren der Verwirklichung eines ursprünglich reinen Körper und Geistes. Desweiteren geht auf die Bedeutung der Natur für das Erwachen des Einzelnen ein. Für Dōgen war der Umzug in die entlegene Provinz Echizen nicht nur politisch motiviert, sondern hing mit der Wirkung zusammen, welche die Zivilisationsferne auf den Übenden hat. Kim betont, dass Dōgen kein Natur-Romantiker war und auch keine Form von Naturmystizismus betrieb. Vielmehr sah er in einem naturnahen Leben gute Bedingungen für Erleuchtung. Dōgen erzählte in diesem Zusammenhang seinen Schülern auch die Geschichte eines bekannten chinesischen Dichters namens Su Tung-p'o, der vergeblich die Lehren seines Zen-Lehrers Chao-chio Ch'ang-Tsung (1025-1091) zu verstehen versuchte, jedoch während eines Aufenthaltes in einem bekannten Erholungsort am Lu-shan vom Klang eines Baches erleuchtet wurde.²²⁹

Und Kim kommentiert, dass der Klang der Bäche Su Tung-p'os Erleuchtung überhaupt erst ermöglicht hat und dass beide untrennbar miteinander verbunden sind. Eigentlich könne man daher nicht sagen, ob es sich um die Erleuchtung von Su Tung-p'o oder die von Bergen und Flüssen handelt.²³⁰ Ein weiteres wichtiges Element von Dōgens Klosterverständnis ist die klösterliche Ausbildung: das Studium der Sutren und die Unterweisung durch einen wahren Lehrer:

„To follow the right master and study the Sūtras – a personal encounter and an intellectual enterprise – are the two most important conditions that make the Dharma-nature flower in a person's life.“²³¹

Dōgen hat zwar, wie im Zen-Buddhismus üblich, ein sehr kritisches Verhältnis zu intellektuellem Studium, weil dieses zu einem Anhaften an Wörtern und Zeichen führen kann. Trotzdem war er sich auch der Tatsache bewusst, dass der menschliche Geist nicht in einem Vakuum, sondern nur in seinem Wechselspiel mit Wörtern und Zeichen funktioniere. Daher errichtete Dōgen im Eihei-ji eine eigene Klosterbibliothek, in der die Mönche völlig ungestört vom Lärm der Welt dem Sūtrenstudium nachgehen konnten:

„From this viewpoint, Dōgen's selection of Echizen – the mountainous region remote from the cities – had an educational significance. Although education in the mountains and waters (sansui) was not his original idea, Dōgen was deeply committed to the mountains and waters which provided an ideal educational environment for monks and nuns.“²³²

Die Klostergemeinschaft hat für die spirituelle Entwicklung außerordentliche Bedeutung, Dies hängt damit zusammen, dass die Verwirklichung des Weges für Dōgen von vielen

²²⁹ Kim 1987: 188.

²³⁰ Kim 1987: 188.

²³¹ Kim 1987: 219.

²³² Kim 1987: 221.

Bedingungen abhängig ist. Selbst wenn einzelne Individuen einen scharfen Geist besitzen, sind sie dennoch auf die Stärke einer Gemeinschaft angewiesen.²³³ Dies hat zur Folge, dass individuelle Befreiung an sich einen Widerspruch darstellt. Sie kann nur im Kontext einer sozialen Befreiung stattfinden. Im Zusammenhang der Frage von Gut und Böse zitiert Kim daher Dōgen, um dessen Verständnis *funktionaler Interdependenz* zu belegen:

*„That is to say, the mind has no fixed form and becomes either good or evil depending on the given circumstances. Hence, the mind becomes good when it meets good conditions, bad when it approaches bad conditions. So do not think your mind is inherently bad. Only follow good circumstances.“*²³⁴

All diese Zitate lassen sich als Verweis auf eine weitere Interaktion interpretieren, mit der die Abhängigkeit des Individuums von der klösterlichen Gemeinschaft beschrieben wird, welche die für ein Erwachen förderliche Lebens- und Entwicklungsbedingungen bereitstellt. Anderes als im ersten Beispiel zu den Funktionen des Klosters liegt hier die umgekehrte Interaktion vom sozialen in den somatischen Quadranten, als Wirkung von Kloster und Umwelt auf das Individuum, vor:

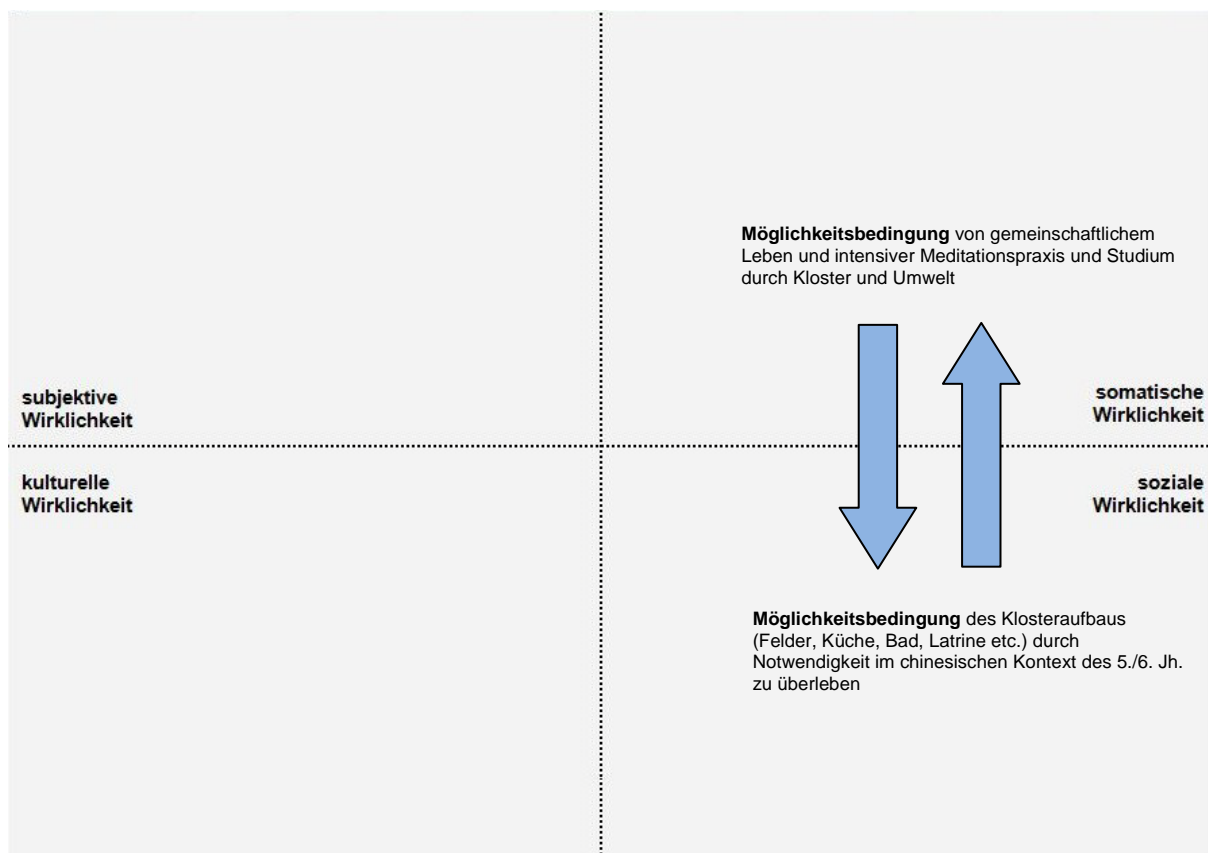


Abb. 18: Möglichkeitsbedingung von Mönchen und Kloster/Umwelt bei Kim

²³³ Kim 1987: 223.

²³⁴ Kim 1987: 212f.

4.3.4 Dōgens Handbuch der Zen-Meditation (Bielefeldt)

Kim weist in seiner Religionsdefinition auf den interaktiven Charakter der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche hin. Als historische Kräfte untersucht er auch Bedingungen der Kamakura-Zeit, in der Dōgen lebte. Der Hauptfokus seiner Untersuchung von Dōgens Leben liegt jedoch auf dessen individueller Biographie, weshalb sie als Beispiel für die Interaktionen Internalisierung/Externalisierung/Objektivierung anführt wurden.

Eine Studie, die sich dem Einfluss der sozialen Wirklichkeit auf das Denken Dōgens nicht nur über das zeitgenössische Umfeld, sondern ebenfalls durch eine ideengeschichtliche Untersuchung zentraler Begriffe nähert, ist *Dōgen's Manuals of Zen Meditation* von Carl Bielefeldt, welche sich dem Text *Fukan zazen gi* widmet. Bielefeldt verbindet in seiner Studie philologische, text- und ideengeschichtliche Forschung zu einer neuen kritischen Perspektive auf Dōgen.²³⁵ Bielefeldt gesteht ein, dass er damit kein neues Modell von Dōgens Ansicht zur Meditation liefert. Sein Anliegen ist es vielmehr „Māra's Advokaten“ zu spielen. Es geht ihm darum aufzuzeigen, dass das gängige Modell weniger vollständig ist als oft angenommen.²³⁶ Seine Studie besitzt drei Hauptteile. Der erste Teil beschäftigt sich mit den historischen Bedingungen der Entstehung der beiden überlieferten Versionen des *Fukan zazen gi* im Kontext von Dōgens Leben, sowie mit den texthistorischen Beziehungen zwischen beiden Versionen. Im zweiten Teil untersucht Bielefeld das aus dem nördlichen Sung China stammende Ch'an Handbuch *Tso-ch'an i* von Ch'ang-lu Tsung-tse, auf welches Dōgens Text zu großen Teilen aufbaut. Außerdem verortet er das *Tso-ch'an i* im chinesischen Ch'an Diskurs zur plötzlichen Erleuchtung und zur Meditation. Im dritten Teil wendet Bielefeldt seine Einsichten und Erkenntnisse an, um sich der Interpretation von Dōgens Manualen zu widmen. Methodologisch kann man Bielefeldt, wie im Abschnitt zur Geschichte der Ch'an-/Zen-Forschung vorweggenommen, zu dem von Yanagida formulierten Paradigma rechnen. Bielefeldt schreibt zu seinen Ansatz:

„Where traditional treatments preserved the model of the shōbō genzō by explaining the discontinuities of Ch'an an Zen history apparent in its various factional disputes as the ongoing struggle between the true dharma and its heretical interpreters, some modern treatments have tended in effect to explain away these disputes as mere theological decoration on what was »really« political and social competition. My own approach here tries to avoid both these forms of reductionism and seeks rather to view the discontinuities in terms of the recapitulation, under various historical circumstances, of certain continuing tensions

²³⁵ Abe, Ryuichi 1992: 538f.

²³⁶ Bielefeldt 1988: 7.

*inherent in Ch'an teachings themselves – tensions, for example, between exclusive and inclusive visions of the school's religious mission, between esoteric and exoteric styles of discourse, and especially between theoretical and practical approaches to its meditation instruction.*²³⁷

Der erste Teil beschäftigt sich mit den historischen Bedingungen der Entstehung der beiden überlieferten Versionen des *Fukan zazen gi* sowie mit den texthistorischen Beziehungen zwischen beiden Versionen. Eine Version ist das sogenannte *Tenpuku*-Manuskript. Es wurde der Wissenschaft erst bekannt, nachdem es von der Universität Tokio 1922 das erste Mal öffentlich ausgestellt wurde. In den Besitz der Universität Tokio kam es durch eine Spende eines Kalligraphie-Experten. Weiter lässt sich die Spur jedoch nicht zurückverfolgen. 1944 wurde die Handschrift als ein von Dōgen selber verfasstes Schriftstück beurteilt und gilt seitdem als japanischer Nationalschatz. Der Vergleich dieses explizit auf 1233 datierten Manuskriptes mit der bis dahin verbreiteten Version des *Fukan zazen gi* zeigt deutliche Unterschiede, die wenig Zweifel daran lassen, dass es früher verfasst wurde. Somit kann es sich bei der verbreiteten Version des *Fukan zazen gi* nicht um den Text handeln, den Dōgen unmittelbar nach seiner Rückkehr 1227 verfasst haben will.²³⁸ Ob es sich beim *Tenpuku*-Manuskript um eine Abschrift oder selber um eine Weiterentwicklung handelt, ist nicht klar. Wenn letzteres der Fall ist, würde das einmal bedeuten, dass wir im Grunde nichts sicher über Dōgens Verständnis der Praxis unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Japan wissen können. Zum anderen muss davon ausgegangen werden, dass das Manuskript ebenfalls die Erfahrungen der ersten sechs Jahre nach Dōgens Rückkehr reflektiert.²³⁹

*„Put the other way, of Dōgen's earliest extant meditation manual cannot be dated before 1233, our reading of it must take into account not only the author's experience in China but also the events of the half-decade and more that had passed since his return to Japan.*²⁴⁰

Es folgt eine Rekapitulation über das wenige Sichere, das wir von Dōgens Zeit in China und die ersten Jahre nach seiner Rückkehr wissen. Bielefeldt bezieht nun diese Faktoren auf das *Tenpuku*-Manuskript. Der polemische Charakter des Schriftstücks, das oft als Dōgens Unabhängigkeitserklärung von der Tendai-Schule bezeichnet wurde, spricht laut Bielefeldt dafür, dass es sich nicht um eine Abschrift des nicht mehr erhaltenen *Fukan zazen gi* von 1227 handelt. Da Dōgen nach seiner Ankunft für mehrere Jahre in den Kennin-ji zurückkehrte, welcher der Tendai-Schule angehört, ist nicht davon

²³⁷ Bielefeldt 1988: 10f.

²³⁸ Dies geht aus einem unbetitelten Schriftstück von Dōgen hervor, das als *senjutsu yurai* bekannt ist.

²³⁹ Bielefeldt 1988: 17ff.

²⁴⁰ Bielefeldt 1988: 22f.

auszugehen, dass er seine Polemik bereits im ersten Text vertrat. Nach seiner historischen Rekapitulation fasst Bielefeldt deren Einfluss auf die Interpretation des *Tenpuku fukan zazen gi* folgendermaßen zusammen:

*„It is in this historical setting, then, that we find Dōgen’s first extant meditation manual. Within this setting the work can be read as, in part, a political piece, intended to advertise the newly imported Zen tradition as a historically distinct and religiously valid form of Buddhism, and to promote the newly established Zen community that Dōgen hoped would become a center of that tradition in Japan.“*²⁴¹

Die verbreitete Version des *Fukan zazen gi* wird in der Gegenwart zusammen mit einem Kommentar von Menzan als unabhängige Abhandlung der Theorie und Praxis der Meditation von der Sōtō-Schule verwendet. Überliefert wurde es jedoch als Teil der als *Eihei kōroku* bekannten Sammlung von Dōgens Lehren, welche einige seiner Schüler vermutlich kurz nach seinem Tod in chinesischer Sprache herausgaben.²⁴² Daher wird es auch *Kōroku fukan zazen gi* genannt. Unterschiedliche Versionen des *Eihei kōroku*, mit identischem *Fukan zazen gi*, legen jedoch nahe, dass auch diese Version ursprünglich als unabhängiger Text im Umlauf war.²⁴³ Aktuell wird die Entstehung des *Kōroku fukan zazen gi* auf den Zeitraum 1242-1246 datiert. Auch im Falle der verbreiteten Version des *Fukan zazen gi* reflektiert Bielefeldt neben den texthistorischen Aspekten den geschichtlichen Hintergrund von Dōgens Leben, welchen er für ein angemessenes Verständnis für unverzichtbar hält:

*„Aside from its obvious importance for establishing the authenticity of the work, the question of the date of the vulgate Fukan zazen gi is more interesting than it might at first appear; the period in which the manual seems to have been composed was the most volatile and dramatic of Dōgen’s career – a time that witnessed a severe crisis in his ministry and a considerable revolution in his teaching. To understand the new historical and intellectual circumstances surrounding his revision of the Fukan zazen gi, we need to go back and briefly review the developments that had taken place in the decade or so since the composition of the original Tenpuku text.“*²⁴⁴

Bielefeldt zeichnet hier Dōgens Umzug vom Kennin-ji in den Kōshō-ji, der 1236 formal eröffnet wurde, und den Aufbau seiner ersten Mönchsgemeinschaft nach. Die Mönchsgemeinschaft zog immer mehr Schüler an, und dieser Erfolg hatte seinen Preis. Dōgen geriet zunehmend in Konflikt mit der Tendai-Administration. Neben seinem

²⁴¹ Bielefeldt 1988: 33.

²⁴² Bielefeldt 1988: 35.

²⁴³ Bielefeldt 1988: 37ff.

²⁴⁴ Bielefeldt 1988: 42.

Anspruch, den wahren Dharma zu praktizieren, hatte dies vermutlich auch mit seiner Gefolgschaft zu tun, die sich zum Teil aus ehemaligen Anhängern des Dainichibō Nōnin zusammensetzte, dessen Nihon Daruma-Schule 1194 auf Betreiben der Tendai-Schule vom Kaiserhof verboten wurde. Warum Dōgen 1242-43 den Kōshō-ji verließ, um seine Anhänger in die entlegene Echizen Provinz zu führen, ist nicht vollkommen klar. Bielefeldt spekuliert, dass dazu auch die Ernennung des Rinzai-Mönchs Enni zum Abt des ersten in Kyoto gegründeten Zen-Klosters Tōfuku-ji durch den Minister Kujō Michiie beitrug. Mit dem Umzug nach Echizen verlagerte sich Dōgens Interesse zunehmend auf den Aufbau seiner Mönchsgemeinde und auf seine literarische Tätigkeit, welche nun in ihre wichtigste und produktivste Phase eintrat. Dies ist der Kontext, in dem Dōgen das *Kōroku fukan zazen gi* verfasste. Es ist, anders als die *Tenpuku*-Version, weniger als ein politisches Manifest zu verstehen, sondern wendet sich an seine Mönchsgemeinschaft, die er auf ein orthodoxes Verständnis seiner Praxis einzuschwören versucht.

Im zweiten Teil untersucht Bielefeld nun das aus dem nördlichen Sung China stammende Ch'an Handbuch *Tso-ch'an i* von Ch'ang-lu Tsung-tse, auf das Dōgens Text *Fukan zazen gi* aufbaut, und verortet es im chinesischen Ch'an Diskurs zur plötzlichen Erleuchtung und zur Meditation. Dabei stellt er sich die Frage, inwiefern dieser Diskurs das Denken Dōgens überhaupt erst ermöglicht hat:

„On the grounds I suppose, that [Dōgen] did not learn his Zen from books, we have largely ignored the question of the books he read and the way in which his own writings are related to those books. To be sure, Sōtō commentators from the eighteenth century on have duly noted at least the most obvious instances of quotation and allusion in Dōgen's works and have sometimes attempted to explore the uses of specific texts or passages, but few seem to have been interested in reading the founder as even partly a product of his sources.“²⁴⁵

Der Ursprung des *Tso-ch'an i* ist nicht vollkommen klar. Es gehört zum monastischen Kodex *Ch'an-yüan ch'ing-kuei*, welcher von Tsung-tse kompiliert wurde. Es ist jedoch davon auszugehen, dass es wie das *Fukan zazen gi* ursprünglich als ein unabhängiger Text im Umlauf war, der weniger als Regelwerk für die Meditationshalle denn als Einführung in die Meditation für Novizen und Laien benutzt wurde. Bielefeldt geht davon aus, dass es sich um das früheste Werk seiner Art in der Ch'an-Tradition handelt. Die Ch'an-Tradition bestand zu diesem Zeitpunkt bereits drei Jahrhunderte. Der Grund, warum nicht bereits früher ein derartiges Werk verfasst wurde, erklärt Bielefeldt damit, dass nichts angeboten werden konnte, was über die ohnehin verfügbaren indischen und

²⁴⁵ Bielefeldt 1988: 55.

chinesischen Abhandlungen zu kontemplativen Techniken hinausging.²⁴⁶ So nennt Tsung-tse selber drei Werke zur Vertiefung der Lektüre: das *Śūraṅgama-sūtra*, T'ien-T'ais *Hsiao chih-kuan* und Guifengs Zongmis *Hsiu-cheng i*. Im *Chih-kuan*, das vermutlich der früheste Text seiner Art in chinesischer Sprache ist, lassen sich viele Parallelen finden. Daher ist nicht ganz klar, was Tsung-tse dazu veranlasste, sein *Tso-ch'an i* zu verfassen. Über das Leben von Tsung-tse ist leider wenig bekannt, so dass sich Bielefeldt anders als bei Dōgen nicht über die Biografie einem Verständnis des Autors nähern kann. Jedoch soll er ein sehr praktischer und mitfühlender Mann gewesen sein soll. Tsung-tse verfasste neben Ch'an ebenso Texte zum reinen Land. Außerdem zeichnen sich alle seine Texte durch eine ausgesprochene Zugänglichkeit aus. Daher folgert Bielefeldt, dass es ihm um die Popularisierung einfacher spiritueller Übungen gegangen sein muss. Tsung-tses Handbuch war Text für eine neue Zuhörerschaft in einer neuen Umgebung. Um die Neuartigkeit besser zu verstehen, rekapituliert Bielefeldt im darauffolgenden Kapitel die Geschichte des Ch'an-Diskurses zur plötzlichen Erleuchtung und zur Meditation. Für Bielefeldt stellt das klassische Ch'an den Gipfel einer frühen Bewegung dar, welche versuchte, den Buddhismus von seiner monastischen Einschränkung der klassischen Disziplin zu befreien. Zur Zeit der T'ang hingegen schien Ch'an sich eher in die Richtung einer elitären, gnostischen Religion zu bewegen. Dies erklärt Bielefeldt mit der Zunahme an Einfluss von Ch'an innerhalb der buddhistischen Institutionen. Innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft wurde zwar nach wie vor auf die bewährten Techniken der Geistesschulung zurückgegriffen. Um sich jedoch von anderen Traditionen zu unterscheiden, wurde der Fokus auf die besonderen Techniken der Meister mit ihren Schreien, Schlägen und Rätseln gelegt und die Verschiedenheit zum gewöhnlichen Buddhismus betont. Da diese Techniken in einem Klosterkontext wirksam scheinen, aber für Außenstehende kaum zu verstehen sind, hatte die Lehre der plötzlichen Erleuchtung für Bielefeldt ironischer Weise das Vergrößern des Grabens zwischen Mönchen- und Laien-Buddhisten zur Folge. Bielefeldt vermutet, dass Tsung-tse versuchte hier eine Brücke zu schlagen: Er besann sich dazu auf die Anfangszeit des Ch'an und beschrieb die grundlegendste und verbreitetste kontemplative Praxis. Da dieser Rückschritt zwar für Laien eine leicht zugängliche Praxis darstellt, jedoch für mit dem Diskurs vertraute Praktizierende unbefriedigend ist, war es kein Zufall, dass die alte Kritik an kontemplativer Praxis wieder auftauchte und man sich der Lehre der plötzlichen Erleuchtung versicherte. Genau zu dieser Zeit der Reformulierung von Ch'an im südlichen Sung und der Erneuerung des Diskurses über

²⁴⁶ Bielefeldt 1988: 60.

Theorie und Praxis der Meditation besuchte der junge japanische Pilger Dōgen den Kontinent.

Im dritten Teil wendet Bielefeldt nun seine Erkenntnisse an, um sich vor deren Hintergrund der Interpretation von Dōgens Manualen zu widmen und die zentralen Merkmale der Lehre herauszuarbeiten. Diese sind für Bielefeldt Dōgens Verständnis der Tradition sowie der Meditation. Bielefeldt konzentriert sich insbesondere auf den Einleitungs- und den Schlussteil des *Fukan zazen gi*, welche Dōgens eigene Note tragen, wogegen sich der mittlere Teil, welcher sich der konkreten praktischen Anleitung widmet, im Grunde nur wenig von Tsung-tse unterscheidet. Auch hier zieht Bielefeldt immer wieder das Mittel der historischen Kontextualisierung und des Vergleichs heran, um der Bedeutung des *Fukan zazen gi* auf die Spur zu kommen. So lässt sich etwa die Betonung der Tradition vor dem Hintergrund der Kamakura-Zeit mit ihren Auseinandersetzungen zwischen den buddhistischen Schulen erklären. Bei Tsung-tse hingegen spielte die Tradition vor dem chinesischen Hintergrund kaum eine Rolle:

„On all these points Tsung-tse’s Tso-ch’an i is silent; except for one or two passing references on Ch’an, his text makes no mention of school or allusion to its lore. For Tsung-tse, of course, and his sung readers, Ch’an was a long-established tradition; moreover, it was a tradition not in serious competition with other Buddhist schools. On the contrary; Tsung-tse himself, like many of his contemporaries, did not limit his interests to Ch’an but sought to combine its teachings and practices with those of popular Pure Land Buddhism. For him, the issue was hardly how to advertise the unique tradition of the school but how to revitalize the tradition and make it relevant to a wider religious audience. In Kamakura Japan, needless to say the situation was quite different. There the religious scene had long been dominated by other schools of Buddhism. Moreover, these Japanese schools were not merely spiritual or ideological traditions but distinct ecclesiastical bodies with independent economic status and all the political consciousness that status implies.“²⁴⁷

Dōgen versteht sein Zazen, wie wir schon im vorletzten Abschnitt gesehen, weniger als eine Technik, um ein Ziel zu erreichen, sondern vielmehr als Inszenierung und Ausdruck einer bereits vorhandenen Erleuchtung. Auch Bielefeldt kommt zu dem Ergebnis, dass man Dōgens Ansatz als ein „Enactment“-Modell von Erleuchtung verstehen kann.²⁴⁸ Anders als Wright und Leighton erklärt sich Bielefeldt dies jedoch nicht durch den Rückgriff auf ein Körperwissen, sondern als Dōgens Versuch der Rekapitulation der

²⁴⁷ Bielefeldt 1988: 128.

²⁴⁸ Bielefeldt 1988: 163.

Lehre vor dem Hintergrund neuer geschichtlicher Rahmenbedingungen und seiner eigenen persönlichen Erfahrungen. Für das Erläutern der Bedeutung des Zazen verweist Bielefeldt etwa auf die Erfahrung Dōgens in Sung China, auf welche dieser in seinem *Zazen shin* Bezug nimmt:

„In a similar vein, in his Zazen shin, Dōgen dismisses the »stupid illiterates« (orokanaru zuzan), so common in the Sung, who think that zazen aims at a state of peace an calm (heion chi) attained through mental vacuity (kyōkin buji). This understanding of meditation does not compare with the buddhist views of the Hīnayāna scholastics and is inferior even to the pre-Buddhists vehicles of men and gods (ninten jō). Later in the text he attacks the sung authors of the Ching-te ch`uan teng lu and Chia-t`ai p`u teng lu for admitting into their Ch`an histories various »Lancets of Meditation« or »Inscriptions on Meditation« that are nothing but »models for reverting to the source and returning to the origin [gengen henpon], vain programmes for suspending considerations and freezing in tranquility [sokuryo gyōjaku].«²⁴⁹

Diese Zitate Bielefeldts lassen sich als Verweis auf zwei Interaktionen interpretieren, die beide berücksichtigt werden müssen, um ein Verständnis von Dōgens *Fukan zazen gi* zu gewinnen. Das sind einmal die Interaktion vom sozialen Quadranten in den kulturellen Quadranten, und zum anderen in den subjektiven Quadranten:

²⁴⁹ Bielefeldt 1988: 136.

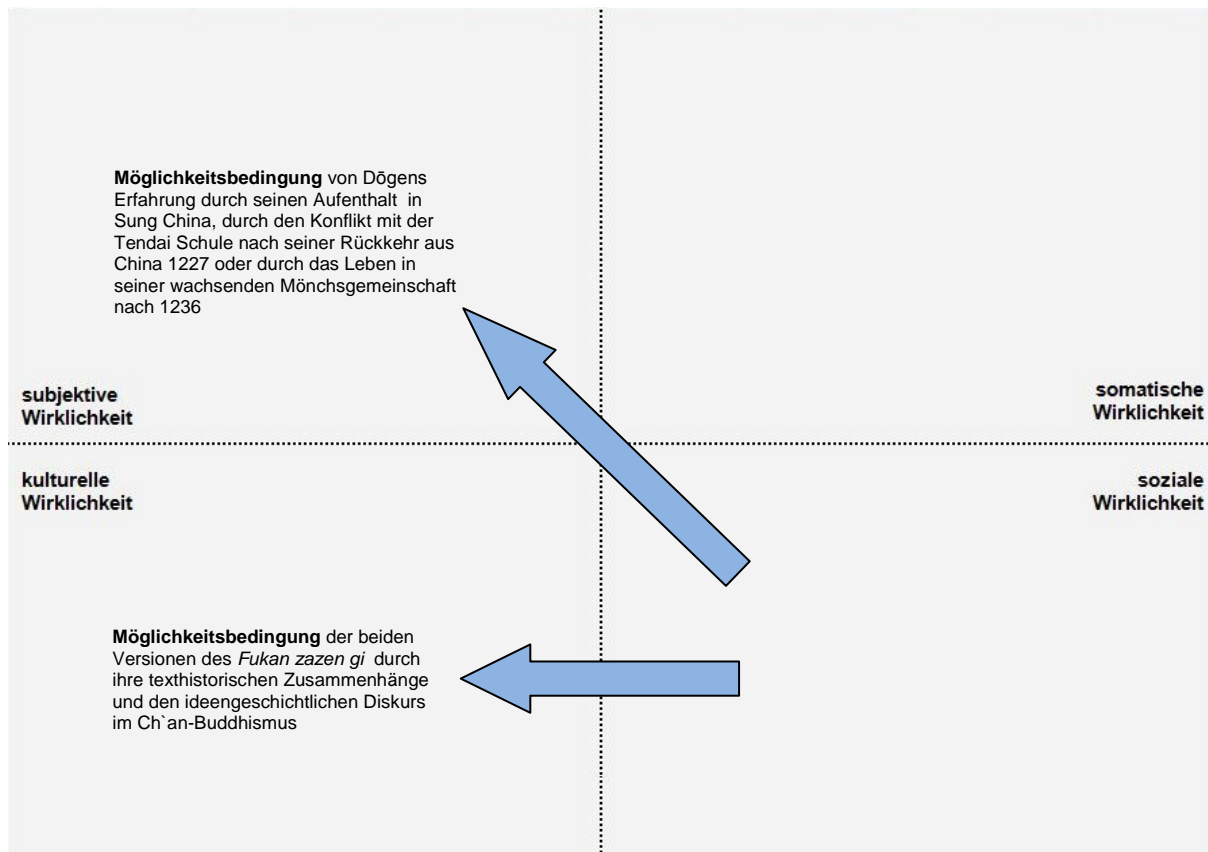


Abb. 19: Möglichkeitsbedingung von Dōgens Erfahrung und des Fukan zazen gi bei Bielefeldt

4.2.5 Zen-Erfahrung und das Gehirn (Austin)

Die Auseinandersetzung mit Religion aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive hat in den letzten Jahrzehnten ebenfalls Arbeiten zum Zen-Buddhismus hervorgebracht. Wie Kim in seiner Forderung nach einem umfassenden Studium von Dōgen betont, ist auch das religiöse Symbolsystem des Zen-Buddhismus nicht nur aufs Engste verbunden mit soziokulturellen, sondern ebenso mit biologischen und psychologischen Bedingungen. Die Studie, die zur Exemplifizierung der Anwendbarkeit der metatheoretischen Kategorie *Interaktion* in Bezug auf biologische Bedingungen von Erfahrungen herangezogen werden soll, ist das umfangreiche Buch *Zen and the Brain* des Neurophysiologen James H. Austin. Das Buch versteht sich als Weiterentwicklung verschiedener biologischer Theorien religiöser Erfahrung und der Funktions- und Wirkungsweise von Meditation. Das Buch ist kein rein wissenschaftliches Werk, da es nicht nur naturwissenschaftliche Erkenntnisse und überprüfbare Hypothesen enthält, sondern auch essayhafte Erläuterungen des Zen-Buddhismus und autobiografische Elemente. Die drei Ausgangsfragen von Austin lauten: *Was ist Zen? Wie funktioniert das Gehirn? Was geht während der Meditation und Erleuchtungserlebnisse im Gehirn vor?* Um diese Fragen zu beantworten, beginnt er sein Buch mit Grundlagen zum Thema Zen und zu religiöser Erfahrung, berichtet über seine eigenen Zen-Erfahrungen, geht dann auf

wissenschaftliche Erkenntnisse zur Funktionsweise des Gehirns ein, trägt neurophysiologische Beobachtungen über Zen-Meditation zusammen und untersucht verschiedenen Bewusstseinszustände, um dann in den weiteren Kapiteln das Hauptthema zu untersuchen, nämlich welche neurophysiologischen Mechanismen verschiedenen Zen-Erfahrungen zugrunde liegen. Bei der Behandlung der Grundlagen zum Thema Zen geht er nicht nur auf dessen Geschichte und die wesentlichen Merkmale seiner Lehre ein, sondern knüpft auch Verbindung zu mystischen Erfahrungen, die in westlichen Traditionen gemacht werden, sowie deren Interpretation und Erforschung durch die Psychologie. Was den Begriff der mystischen Erfahrungen angeht, weist Austin sowohl die Überzeugung zurück, dass diese im Grunde gleich seien als auch die These, dass sie aufgrund der Sprache kulturell gebunden und somit absolut verschieden seien. Dem hält er entgegen, dass sich, auch wenn die Beschreibungen mystischer Erfahrungen kulturell gebunden sind, eine kleine Anzahl von kulturübergreifenden Erfahrungssubtypen erkennen lässt. In seiner Behandlung des Themas geht er sowohl nach dem *bottom-up*-Prinzip, höhere Funktionen durch einfache Eigenschaften des Gehirns zu erklären, als auch nach dem *top-down*-Prinzip, konkrete Einflüsse komplexer Funktionen auf die Ebene grundlegender neurophysiologischer Mechanismen zu untersuchen, vor.²⁵⁰ Seine Erkenntnisse lassen sich dabei in zwei Arten von Aussagen unterteilen. Einmal berichtet er über neurophysiologische Beobachtungen, die sich mit bestimmten Bewusstseinszuständen korrelieren lassen. Zum anderen macht er auf Grundlage eines eigenen Modells erklärende Aussagen über Erfahrungen im Zen. Die zweite Art von Aussagen ist die für die vorliegende Arbeit relevantere, da sie die Wirkung und den prägenden Charakter des Gehirns auf die Erfahrung beschreiben und sich dadurch als Beleg für die Anwendbarkeit der Kategorie *Interaktion* eignen. Im Folgenden sollen Beispiele beider Arten von Erkenntnissen ausgeführt werden.

Eine erste Korrelierbarkeit, die Austin vorstellt, ist die zwischen Gehirnwellen und Bewusstseinszuständen. Forschungen hierzu sind relativ alt, da das *Elektro-Enzephalogramm (EEG)* der Forschung schon fast ein Jahrhundert zur Verfügung steht. Ein Beispiel einer frühen Studie zu Zen und Gehirnwellen ist das Werk *Zen and the mind. Scientific approach to Zen practice* von Tomio Hirai.²⁵¹ Es werden in der Regel fünf verschiedene Arten von Gehirnwellen klassifiziert, die anhand ihrer Schwingungsgeschwindigkeit unterschieden und mit Bewusstseinszuständen korreliert werden: *Delta*-Wellen zwischen 1 Hz und 4 Hz mit Tiefschlaf; *Theta*-Wellen zwischen 4 Hz und 8 Hz mit leichtem Schlaf sowie tiefer Entspannung; *Alpha*-Wellen zwischen 8 Hz und 13 Hz

²⁵⁰ Austin 1999: 22.

²⁵¹ Hirai 1978.

mit entspanntem Wachzustand; *Beta*-Wellen zwischen 13 Hz und 30 Hz mit dem normalen Wachzustand und *Gamma*-Wellen über 30 Hz bis 70 Hz mit einem hoch konzentrierten und aktiven Wachzustand. In Bezug auf die Zen-Meditation kann man nun einige weiche Verallgemeinerungen ableiten. So kommt es zu Beginn der Meditation oft zu vermehrten Alpha-Wellen. Danach beginnen Theta-Wellen zuzunehmen, die entweder in kurzen Ausbrüchen oder mit längerer Amplitude beobachtet werden. Diese sind teilweise auf Schläfrigkeit des Meditierenden zurückzuführen, zeigen jedoch auch ungewöhnliche rhythmische Muster, die sich nach Eintreten in tiefere meditative Zustände besonders bei langjährigen Meditierenden zeigen.²⁵² Mit der Entwicklung von bildgebenden Verfahren in der Gehirnforschung, wie der *Positronen-Emissions-Tomographie (PET)*, das über radioaktiv markierten Zucker ein Bild des Energieverbrauchs und damit der Aktivität verschiedener Gehirnareale ermöglicht, lassen sich weitere Korrelationen ziehen und eine metabolische Karte des lebendigen Gehirns erzeugen. In der Meditation lässt sich dabei die allgemeine Tendenz eines Rückgangs des Energieverbrauchs der hinteren Regionen der Großhirnrinde beobachten. Austin betont jedoch, dass ein wesentlicher Nachteil der Positronen-Emissions-Tomographie ist, dass sie ziemlich grob in ihrer zeitlichen Auflösung sei. Dazu kommt, dass man eigentlich nicht erkennen kann, ob ein höherer Energieverbrauch mit einer Aktivierung oder einer Hemmung eines Bereichs einhergeht, da sowohl Aktivierung wie Hemmung Energie verbrauchen.²⁵³ Ein neues und vielversprechendes Verfahren ist die *funktionale Magnetresonanz-Tomographie (fMRI)*, über die Austin in seinem Buch jedoch noch nichts berichten kann. Allen drei Verfahren ist gemein, dass sie Gehirnereignisse mit Bewusstseinsaktivitäten in Verbindung bringen. Sie stellen auf der Basis von empirischen Beobachtungen Korrelationen zu subjektiven Erfahrungen her und haben keinen erklärenden Charakter in Bezug auf die Erfahrungen selber. Hierzu bedarf es erst eines Modells von Bewusstsein. Austin reflektiert in seinem Buch eine Anzahl vorliegender neurophysiologischer Modelle, die sich mit der Frage beschäftigen, wie mystische Erfahrungen verursacht werden. So geht er auf Gelhorn und Kiely ein, die mystische Erfahrung mit den gegeneinander gerichteten *trophotropischen* und *ergotropischen Systemen*²⁵⁴ erklären, wobei es sich bei der Erfahrung der Leerheit des Bewusstseins um eine Begleiterscheinung des Wechsels in den trophotropen Modus handelt. Durch intensive Anstrengung führt dieser Wechsel jedoch nicht zu einem Verlust des Bewusstseins, sondern zu einer freudigen Ekstase. Mills und Campell kritisieren

²⁵² Austin 1999: 88ff.

²⁵³ Austin 1999: 281ff.

²⁵⁴ Trophotrope Systeme beruhigen den Organismus zum Zweck der Regeneration und des Wachstums. Ergotrope Systeme sind für Erregungszustände und Aktivität verantwortlich.

vieles an diesem Modell, arbeiten aber weiter in die gleiche Richtung. Mandell macht hingegen *serotonerge Mechanismen* für mystische Erfahrungen verantwortlich und bezieht sich dabei auf Effekte, die Amphetamine und Halluzinogene auf das menschliche Bewusstsein haben. Deutlich wurde mit der Zeit, dass es nicht nur eine Ursache oder einen Mechanismus für mystische Erfahrungen gibt. So konnte Shapiro 1980 bereits eine Liste von 18 möglichen Erklärungen zusammentragen, was ihn zu der Überzeugung brachte, dass für eine adäquate Erklärung ein multidimensionales Modell notwendig ist. In Anbetracht der bisherigen Entwicklungen betont Austin daher, dass auch sein Modell nur den Charakter einer Karte haben kann. Wie D'Aquili und Newberg und Boyer weist Austin auf die Vorläufigkeit seines Ansatzes hin, was für ihn jedoch nichts an der Notwendigkeit ändert, zu Orientierungszwecken an solchen Karten zu arbeiten.²⁵⁵ Außerdem ermöglichen Modelle erklärende Aussagen über das Gehirn und seinen Einfluss auf die Erfahrung der Zen-Meditation.

Der größte Baustein von Austins Modell ist die Unterscheidung verschiedener gewöhnlicher und ungewöhnlicher bzw. alternativer Bewusstseinszustände, die er anhand von verschiedenen Kriterien beschreibt. Gewöhnliche Bewusstseinszustände sind diejenigen, die wir bei der Korrelation mit Gehirnwellen kennengelernt hatten: I. Wachzustand, II. Tiefschlaf, III. Traumschlaf und IV. leichte sowie tiefe Entspannung. In Bezug auf die ungewöhnlichen alternativen Bewusstseinszustände, die sich im Rahmen der Zen-Meditation einstellen können, unterscheidet Austin: V. einen Zustand erhöhter Aufmerksamkeit, VI-A. eine Absorption ohne Sinnesverlust und VI-B. eine Absorption mit Sinnesverlust. Mit *Absorption* meint Austin einen Bewusstseinszustand der empfundenen *Verschmelzung*. Im ersten Fall VI-A. mit inneren oder äußeren Sinnesgegenständen im Prozess der Wahrnehmung, im zweiten Fall VI-B. mit dem wahrnehmenden Bewusstsein selber, was mit einem völligen Verlust der inneren und äußeren Sinnestätigkeit einhergeht.

Austin greift zur Klassifizierung dieser Absorptionen sowohl auf klassische als auch auf zeitgenössische Zen-Literatur zurück. So setzt er *Absorption* einmal mit Sekidas *positivem* und *absolutem Samādhi* sowie mit Dōgens *Yugi-zammai* (spielendes Samādhi)²⁵⁶ und *shinjindatsuraku* (das Abwerfen von Körper und Geist) gleich. Danach folgen noch weitere fortgeschrittene ungewöhnliche alternative Bewusstseinszustände, die er VII. Insight-Wisdom, VIII. Ultimate Being und IX. Ongoing Enlightened Traits nennt. Auch zur deren Erklärung greift er auf die Zen-Terminologie zurück. So wird Insight-Wisdom mit *Kenshō* und *Satori* gleichgesetzt und Ongoing Enlightened Traits mit

²⁵⁵ Austin 1999: 289ff.

²⁵⁶ Austin 1999: 475.

Dōgens *Jijyū-zammai* (Samādhi der selbsterfüllenden Aktivität). Die Unterscheidung und Interpretation von Samādhi und Kenshō vollzieht er dabei aus unterschiedlichen Blickwinkeln – zum Beispiel dem der buddhistischen Literatur. So ist er sich im Fall von Samādhi der Genealogie des Begriffs, wie sie auch Göbel rekonstruiert hat, bewusst, und entschließt sich für den Zweck seiner Arbeit ganz explizit für eine Zustandsdefinition von Samādhi. Zum anderen verweist er autobiografisch auf eigene Erfahrungen von Samādhi und Kenshō. Drittens beschreibt er, welche neurophysiologischen Prozesse vermutlich mit diesen unterschiedlichen Zuständen einhergehen.

Sein Modell unterschiedlicher Bewusstseinszustände und der sie begleitenden neurophysiologischen Prozesse ermöglicht Austin nun erklärende Aussagen sowohl über die Samādhi-Erfahrung als auch über die Kenshō-Erfahrung zu machen. Beispiel hierfür sind etwa die Fragen, wie intensive meditative Anstrengung den Zustand der Absorption unterstützt, was der Effekt der im Zen betonten Atemkontrolle für Absorption bedeutet oder wie Samādhi und Kenshō von neurophysiologischen Rhythmen abhängig sind, die das Gehirn im Laufe eines Tages durchläuft. In sogenannten *Zen-Brain Mondos*²⁵⁷, mit denen Austin die Aussagen seiner Kapitel zusammenfasst, lässt sich deren erklärender Charakter deutlich erkennen:

„How could a meditator’s intense attentive focusing become so amplified that it reaches a state of intense absorption? *Higher levels of arousal can create an additional release of the biogenic amines dopamin, norepinephrine, and serotonin. These modulators interact to enhance at multiple levels in the brain. [...]*

What could prompt the heightened awareness of internal absorption to occur in the evening, as compared with the morning? *The alertness cycle reaches its peak later than one might think, not until around 9 p.m. to 10 p.m. Next comes a dynamic interval, the transition period which usually ushers in the person’s drowsy descent into slow-wave sleep. But this trendline of S-sleep is not smooth, nor does it necessarily drop straight down. Indeed, it can be interrupted when two kinds of desynchronized microepisodes are thrust into this interval. One is sleep-onset REM. The other is brief awakenings. This dynamic setting is ripe for the entry of sleep-related hallucination (of hypnopompic or hypnagogic variety). [...]*

How could meditation promote episodes of absorption? *Meditation destabilizes. In a sense, it loosens some of the physiological bonds which hold each of our ordinary states together. Rigorous meditation dismantles the barriers that separate one state from another. Thereafter, brief desynchronized episodes*

²⁵⁷ Ein Mondō ist ursprünglich eine literarische Form im Zen-Buddhismus, bei der sich Frage (*mon*) und Antwort (*dō*) von Schüler und Meister abwechseln.

*could slip into such openings, and reach higher physiological peak levels. In addition, the person who intensifies the technique of concentrative meditation can begin to evoke some of the intrinsic stress responses of the brain. These responses further enhance the mechanisms underlying absorption.*²⁵⁸

Austin geht auch auf die Zustände VIII. Ultimate Being und IX. Ongoing Enlightened Traits ein. Seine Ausführungen hierzu sind jedoch eher philosophischer Natur, da sie nach eigenen Aussagen sehr selten auftreten und mit Worten kaum fassbar sind.

Im Falle von Samādhi und Kenshō handelt es sich jedoch eindeutig um erklärende Aussagen, welche zwei verschiedene – nämlich den subjektiven und den somatischen – Wirklichkeitsbereich umfassen und deren Zusammenhang beschreiben. Daran wird deutlich, dass sich der Begriff *Interaktion* auch in diesem Fall anwenden lässt, um Aussagen zu kategorisieren und zu verorten:

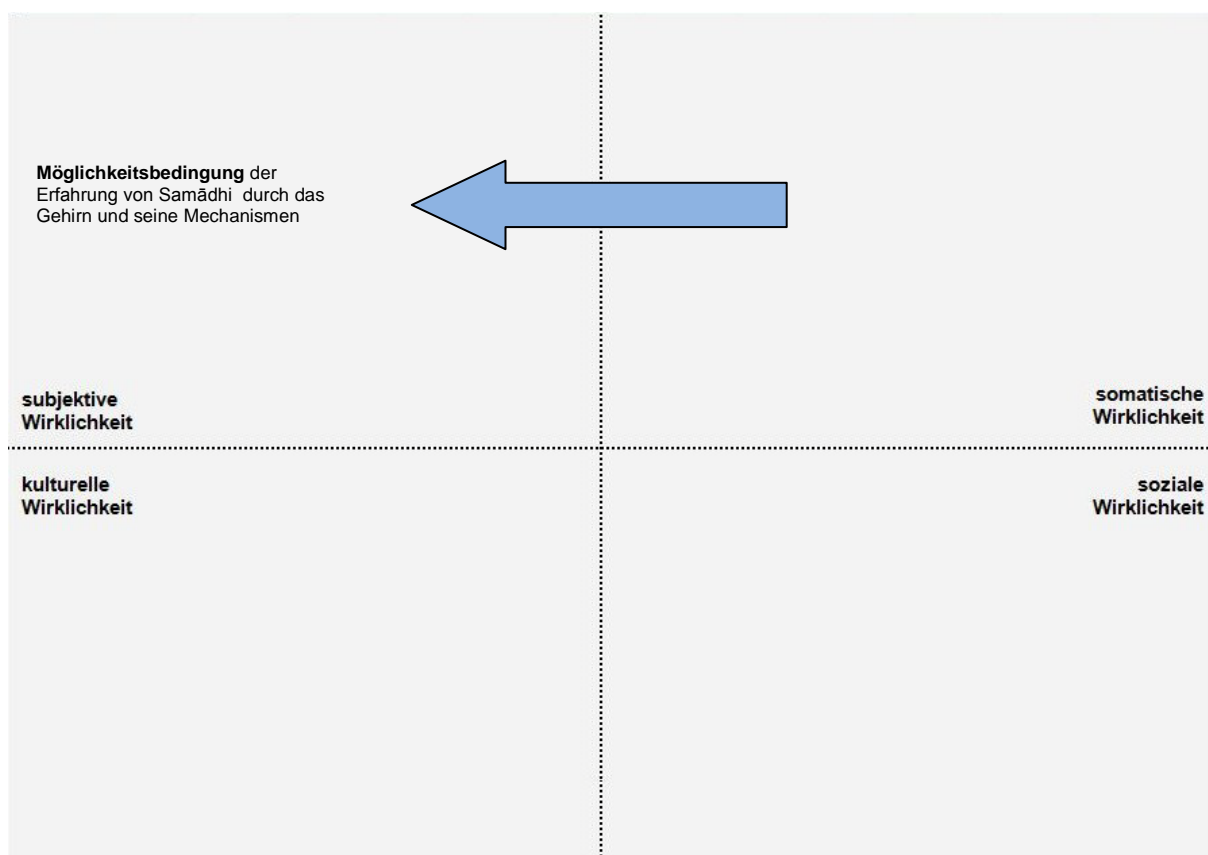


Abb. 20: Möglichkeitsbedingung der Erfahrung von Samādhi bei Austin

4.3.6 Entwicklung der Konzepte von Buddha (Pyysiäinen)

Eine zweite Sorte kognitionswissenschaftlicher Erklärungen zielt, wie wir im letzten Kapitel im Abschnitt zu Boyer sahen, nicht auf den Einfluss des Gehirns auf unsere Erfahrung, sondern auf die konzeptuelle Ebene der kulturellen Bedeutungen. Ein

²⁵⁸ Austin 1999: 517.

Beispiel hierfür ist der finnische Kognitions- und Religionswissenschaftler Ilkka Pyysiäinen, der sich in seinem Aufsatz *Buddhism, Religion, and the concept of „God“* mit der Frage der Anwendbarkeit von Boyers Theorie auf den Buddhismus beschäftigt.

Pyysiäinen geht in seinem Aufsatz von dem Problem einer wissenschaftlichen Religionsdefinition aus, mit der sich die Religionswissenschaft seit ihrer Entstehung auseinandersetzt. Das Hauptproblem der meisten Definitionen sieht er darin, dass diese, selbst wenn sie den jüdisch-christlichen Begriff *Gott* vermeiden, oft implizite Annahmen auf die Untersuchungsgegenstände aus anderen Kulturen projizieren. Dies lässt sich auch nicht dadurch lösen, dass man Ersatz-Kategorien wie *übermenschliches Wesen* oder *nicht-natürliche Entität* einführt. Solche Begriffe sind reine Etiketten, ohne eine theoretische Grundlage, und ohne dass die Eigenschaften eines *übermenschlichen Wesens* oder einer *nicht-natürlichen Entität* näher bestimmt worden wären.²⁵⁹

Das Problem der Religionsdefinition lässt sich laut Pyysiäinen, wie das schon oft betont wurde, gut am Beispiel des Buddhismus beleuchten, der scheinbar keine zentrale Gottesvorstellung besitzt. Zwar kennt auch der Buddhismus Götter (*Devas*), doch unterscheiden sich der Buddha bzw. die Buddhas wesentlich von diesen. Buddhas sind jedoch auch keine gewöhnlichen Menschen und stellen eine dritte Kategorie neben Menschen und Göttern dar. Was einen Buddha auszeichnet, ist eine transformierende Erfahrung, die ihn aus dem Zustand der Frustration und des Leides in einen erleuchteten Zustand verwandelt hat. Pyysiäinen betont, dass über die Erfahrung selber nicht viel in den Schriften zu finden ist und daher nicht klar sei, wodurch sich diese Erfahrung eigentlich auszeichnet.²⁶⁰ Laut Pyysiäinen lässt sich der erleuchtete Zustand des Buddha am besten mit dem Begriff *Nirvāṇa* beschreiben, welcher die Befreiung von den Fesseln von Geburt, Alter, Sorge und Leid darstellt.²⁶¹ Das Konzept von *Nirvāṇa* sei zwar immer noch vage, ermögliche aber, das Spezifizieren dessen, was den Buddha ausmacht, zu umgehen. Ähnliches gelte für den Begriff der Buddha-Natur im *Mahāyāna*:

*„The important thing here is that it is possible for the Buddhist to have the belief about the uniqueness of the Buddha and the buddhas without having discursive beliefs about the precise nature of this uniqueness; the idea of a Buddha-essence can be used as a premise in reasoning without that the nature of the essence is specified.“*²⁶²

²⁵⁹ Pyysiäinen 2003: 148.

²⁶⁰ Wie Pyysiäinen zu diesem Urteil bezüglich des Erfahrung der Erleuchtung des Buddhas kommt, ist selber aufgrund der Fülle sowohl mythologischer als auch philosophisch-psychologischer Schriften des frühen Buddhismus alles andere als klar.

²⁶¹ Pyysiäinen 2003: 152ff.

²⁶² Pyysiäinen 2003: 154.

Zur näheren Bestimmung des Konzeptes *Buddha* schlägt er den konzeptionellen Rahmen von Boyer vor. Boyer war der Ansicht, dass insbesondere ihre Kontraintuitivität religiöse Konzepte so interessant macht. Sie stellen ein kognitives Optimum für die Erinnerungsfähigkeit dar, wodurch ihre Überlieferung in mündlichen Traditionen erleichtert wird. Pyysiäinen These lautet nun, dass sich die Repräsentation von Buddha und den Buddhas durch solche kontraintuitive Elemente von der Repräsentation gewöhnlicher Menschen unterscheidet.

Einen derartig kontraintuitiven Charakter des Konzeptes von Buddha findet Pyysiäinen sowohl in dessen Geburtsmythen, seinem Tod, seiner Erscheinung und seinen Fähigkeiten. So habe der Buddha laut der Tradition bis zu seiner Geburt im Himmel der glücklichen Götter residiert, bevor er sich selber die Familie wählte, in die er geboren werden wollte, und bevor er in den Schoß seiner Mutter hinabstieg. Die Mutter wurde schwanger, ohne dass sie mit ihrem Mann Verkehr hatte. In späteren Quellen heißt es, dass sie träumte, dass ein Bodhisattva in Form eines weißen Elefanten in ihre rechte Seite eindrang und in ihren Schoß gelangte, ohne sie dabei zu verletzen. Der Tod des Buddhas kündigte sich durch ein Strahlen seiner Haut an, was immer geschehe, wenn ein Buddha kurz davor stehe, ins Parinirvāṇa einzugehen. Der Tod selber wurde durch ein Erdbeben begleitet. Das Erscheinen der Buddhas vollzieht sich im Mahāyāna in Form dreier unterschiedlicher Körper, des Dharma-Körpers (*dharma-kāya*), des Genusskörpers (*sambogha-kāya*) und des Erscheinungskörpers (*nirmāṇa-kāya*). Der erste ist nicht wahrnehmbar, nicht zusammengesetzt und stellt das buddhistische *Absolute* dar. Der zweite ist der magische Ausfluss des Dharma-Körpers und manifestiert diesen zum Wohle der lebenden Wesen. Der letzte ist der Körper, in dem die historischen Buddhas existieren, ohne je von ihren Dharma-Körper getrennt zu sein. Dem Buddha werden auch paranormale Fähigkeiten und das Vollziehen großer Wunder nachgesagt, obwohl dieser immer betonte, dass man sich mit ihnen nicht rühmen solle. So habe er ohne ein Fährboot einen Fluss überquert. Für Pyysiäinen folgt daher:

„Representations of the Buddha and the buddhas thus in many ways violate against ordinary ontological expectations, yet retaining the kernel of the intuitive belief-and-desire psychology. Not only biological and physical but also psychological expectations are violated: the Buddha and the buddhas are not constrained by ordinary lawful biological and physical processes, and also their minds work in non-standard ways. Although the Buddha was a human being, the

*followers` representations of him have, in the course of time, gradually grown ever more counter-intuitive.*²⁶³

Der von Pyysiäinen beschriebene Prozess lässt sich wie in Boyers Theorie als eine Interaktion von der somatischen in die kulturelle Dimension der Wirklichkeit interpretieren, welcher die Form und Struktur kultureller Gegenstände des Buddhismus und deren Bedingtheit in menschlicher Kognition beschreibt:

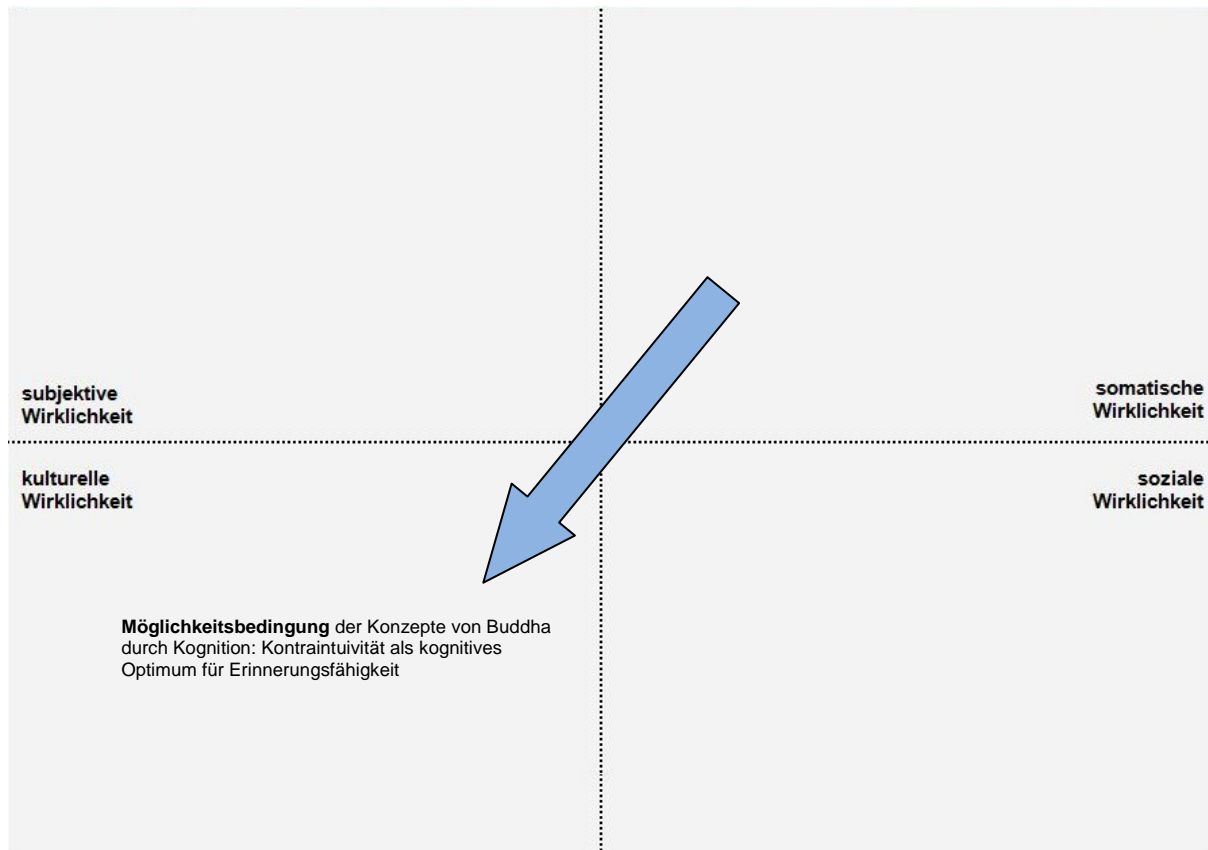


Abb. 21: Möglichkeitsbedingung der Konzepte von Buddha bei Pyysiäinen

4.4 Überlegungen zur Erfassbarkeit von methodologischen Konfigurationen

In den Abschnitten dieses Kapitels wurde bisher gezeigt, dass sich durch das entwickelte metatheoretische Modell Aussagen und Erklärungen in religionswissenschaftlichen Arbeiten kategorisieren und zu anderen Aussagetypen und Erklärungsmustern in Beziehung setzen lassen, wodurch die grundsätzliche Anwendbarkeit der Kategorie *Interaktion* belegt wurde. Nun soll untersucht werden, ob sich durch das Kategorisieren auch komplette *methodologische Konfigurationen* einer Arbeit eindeutig bestimmen lassen. Wie wir in den obigen Abschnitten sahen, sind Merkmale einer solchen methodologischen Konfiguration durchaus benennbar. Eine eindeutige Bestimmung

²⁶³ Pyysiäinen 2003: 161.

scheint jedoch leider nur mit Einschränkungen möglich. Im Folgenden sollen am Beispiel von Kim einige der Probleme gezeigt werden.

4.4.1 Ebenen methodologischer Konfigurationen

Bei der Beschäftigung mit der Methodologie wissenschaftlicher Beiträge kann man feststellen, dass in ihnen zwei unterschiedliche Ebenen von methodologischer Konfiguration vorkommen. Das ist einmal die Ebene der konkreten Forschung, die ein Gegenstandsfeld untersucht. Zum anderen gibt es neben der Forschung oft eine programmatische Ebene, auf der der Autor ein Bild davon entwirft, wie er bei der Untersuchung vorgehen wird, welcher Art das Verhältnis zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen ist oder was eine gültige religionswissenschaftliche Bearbeitung des Gegenstandsfeldes auszeichnet. Diese zweite Ebene kann man in der Regel in einleitenden oder methodologischen Kapiteln, Abschnitten oder in Fußnoten finden. Während die methodologische Konfiguration der konkreten Forschung abbildet, wie die Untersuchung vorgeht und welche Methoden, Aussagetypen und Erklärungsmuster sie verwendet, lässt sich an der methodologischen Konfiguration des wissenschaftlichen Programms der Anspruch des Autors bezüglich methodologischer Fragen des Faches im Allgemeinen und der eigenen Untersuchung im Besonderen erkennen. Darüber hinaus lässt sich aus pluralistischer Perspektive das kritische Bewusstsein des Autors bezüglich der Komplementarität der unterschiedlichen Zugänge beurteilen. Diese Unterscheidung ist deshalb notwendig, da sich beide Konfigurationen oft voneinander unterscheiden. Dies soll am Beispiel von Kim verdeutlicht werden, auf dessen Arbeit wir in obigen Abschnitten ausführlich eingegangen sind. Hierzu sollen die von Kim thematisierten Interaktionen in Zitatform für beide Arten von methodologischen Konfigurationen in das Quadrantenmodell eingetragen werden. Im Hinblick auf die methodologische Konfiguration seines Wissenschaftsprogramms, das in Kims einleitendem methodologischen Kapitel *Toward a total understanding of Zen* sowie seinem Religionsbegriff am Anfang des zweiten Kapitels *Dōgen`s life* zum Ausdruck kommt, ergibt sich folgendes Bild:

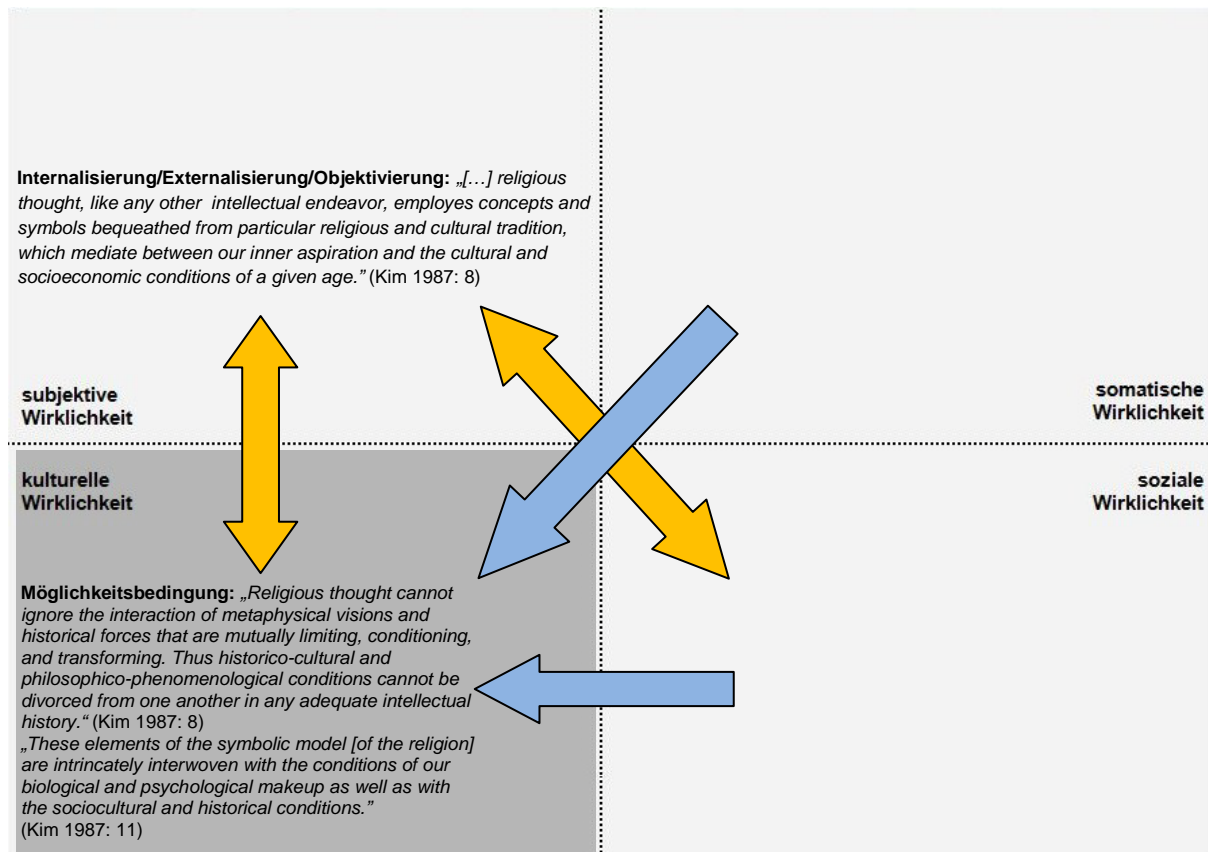


Abb. 22: Methodologische Konfiguration von Kims Wissenschaftsprogramm

Kim geht es darum, das Leben, Denken und Praktizieren des Zen-Meisters Dōgen zu rekonstruieren. Zu diesem Zweck bearbeitet er mit historisch-hermeneutischer Methode Dōgens Werk, Sekundärquellen zu Dōgen und zu allgemeiner japanischer Geschichtsschreibung. Da es sich bei diesen Quellen um Gegenstände der kulturellen Wirklichkeit handelt, ist dieser Wirklichkeitsbereich im Quadrantenmodell dunkelgrau hinterlegt. Die Interaktionspfeile und Zitate bilden nun ab, in welcher Abhängigkeit Kim den untersuchten Gegenstand „religious thought“ zu anderen Wirklichkeitsbereichen sieht: religiöse Erfahrung, soziale und historische Umstände, aber auch biologische und psychologische Faktoren. In diesem Wissenschaftsprogramm kann man deutlich das Anknüpfen an Yanagidas methodologische Haltung des Mittelweges zwischen einer ahistorisch-philosophischen und der historizistischen Position der Ch’an/Zen-Forschung erkennen. Die methodologische Konfiguration von Kims konkreter Untersuchung ergibt hingegen ein Bild, das in mehreren Punkten von Kims wissenschaftlichem Programm abweicht:

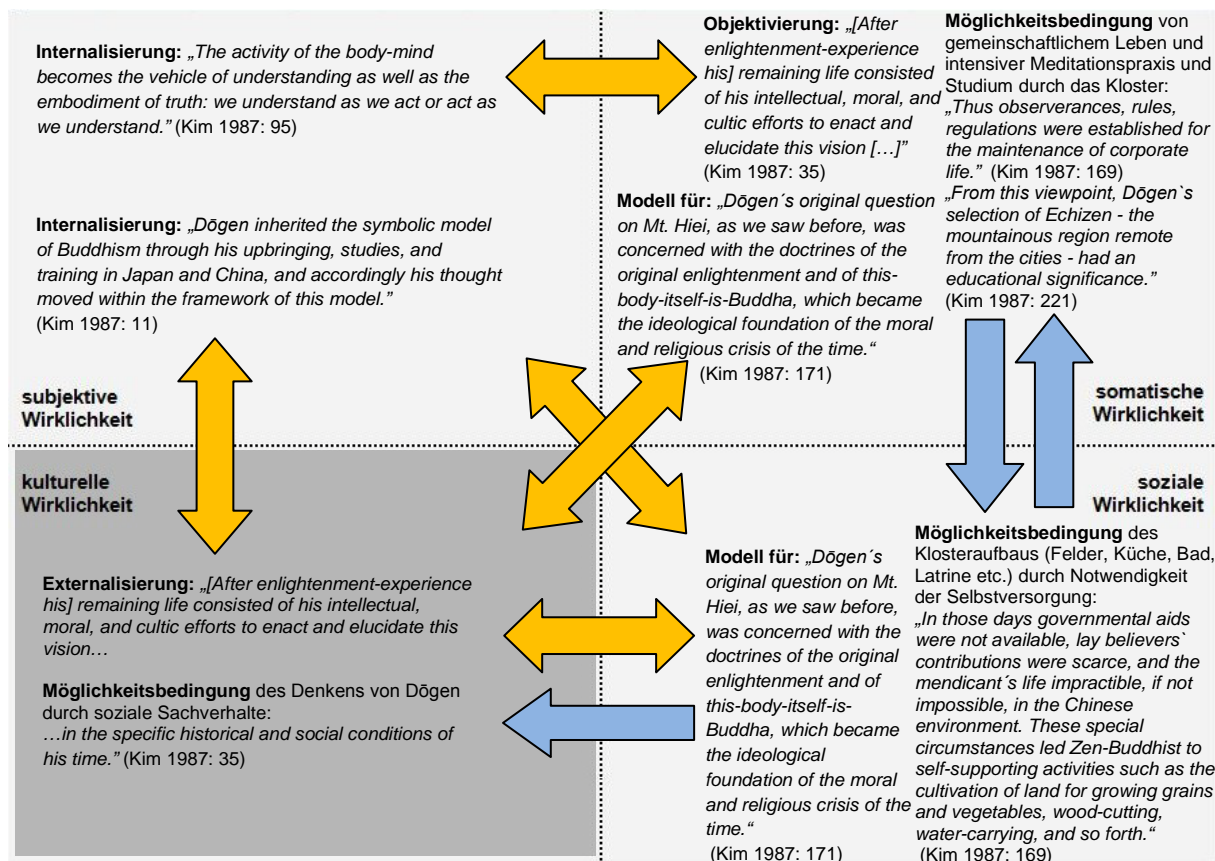


Abb. 23: Methodologische Konfiguration von Kims Untersuchung

Wenn man beide Abbildungen miteinander vergleicht, werden zwei Dinge erkennbar. Zum einen wird deutlich, dass bestimmte Elemente des methodologischen Programms scheinbar überhaupt nicht in der konkreten Forschung umgesetzt werden – in diesem Fall etwa die Frage, welche biologischen und psychologischen Einflüsse auf das Symbolsystem Dōgens gewirkt haben, die Kim in seinem methodologischen Kapitel zwar stellt, aber in der konkreten Forschung nicht weiter thematisiert. Auf Hiraais Studie *Zen and the Mind. Scientific approach to Zen practice* von 1978 konnte er freilich noch nicht zugreifen, da sein Buch bereits 1975 erschien, religionspsychologische Arbeiten zu religiöser Erfahrung lagen jedoch seit James vor. Ob es sich beim Verzicht auf diese biologisch-psychologische Perspektive trotz ihrer Erwähnung in der Einleitung um einen Mangel an Quellen handelt und/oder eine bewusste Eingrenzung, welche er jedoch nicht thematisiert, lässt sich schwer beantworten.

Zum anderen können Aussagetypen vorkommen, die im Programm nicht mitgedacht sind, wie die Erklärung von Klostereigenschaften durch die Notwendigkeit der Selbstversorgung der Gemeinschaft oder die Darstellung der Wirkung des Klosterumfeldes auf die Mönche und Nonnen. Kim bindet diesen Zusammenhang in seinem Kapitel zum Klosterleben ein, um einerseits das Denken Dōgens, welcher sich

selber explizit mit dem Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft auseinander setzte, bezüglich des idealen Sangha zu illustrieren.²⁶⁴ Andererseits ermöglicht ihm diese Rekonstruktion des Klosters, zu zeigen, warum sich im Ch'an/Zen bezüglich der Mönchsregel Änderungen vollzogen, welche auch Dōgens Verständnis von klösterlichem Zusammenleben als einem Gegenstand der kulturellen Wirklichkeit verdeutlichen. Trotz der Bezüge zu anderen Wirklichkeitsbereichen und deren Einflüsse aufeinander bleibt der Ausgangspunkt und Fokus jedoch auf einer interpretativen Rekonstruktion von Dōgens Leben und Denken.

Diese Verschiedenheit bezüglich der methodologischen Konfigurationen von Kims konkreter Forschung und seinem wissenschaftlichem Programm bedeutet für das Vorhaben einer Bestimmung der methodologischen Konfiguration, dass diese zweifach erfasst werden muss. Dies kann jedoch auch als Zugewinn betrachtet werden, da in der Kontrastierung der beiden Konfigurationen, wie am Beispiel Kim gesehen, wertvolle Schlüsse in diskurstheoretischer Hinsicht gezogen werden können.

4.4.2 Qualitative und quantitative Bestimmung von methodologischen Konfigurationen

Eine zweite Herausforderung für ein eindeutiges Bestimmen der methodologischen Konfiguration ist es, die beschriebenen Interaktionen im Text sowohl in qualitativer als auch quantitativer Hinsicht zu identifizieren. Dazu müssen sich die Aussagen in einem ersten Schritt einer bestimmten Interaktion zuordnen lassen. Dies muss jedoch hermeneutisch reflektiert sein – zum Teil aufgrund der Vielfalt der Schlüsselbegriffe, welche auf Interaktionen hinwiesen und sie beschreiben. Verwendete Begriffe für *Wissenstransformationen* waren: Aufnehmen, Internalisieren, Rezeption, Lernen, Eindruck, Prägung, Ausdruck, Austausch, Manifestation, Verwirklichung. Verwendete Begriffe für *Möglichkeitsbedingungen* waren: Notwendigkeiten, Determinanten, Bedingung, Möglichkeitsbedingung, Einschränkung, historisches Apriori, Realitätsbedingung, Beschränkung, Rahmen, Grenzen, Abhängigkeit. Es ist davon auszugehen, dass in vielen wissenschaftlichen Untersuchungen weitere Begriffe in der gleichen Funktion verwendet werden, was jedoch im Einzelfall geprüft werden muss, da die Sprache der wissenschaftlichen Untersuchungen oft nicht explizit zwischen den Wirklichkeitsbereichen des theoretischen Rahmen der Interaktionsanalyse differenziert. Beispiele hierfür sind etwa Kultur und Gesellschaft, die von Malinowski nicht explizit

²⁶⁴ Dass in diesem Fall Interaktion nicht nur im methodologischen Programm thematisiert und als Element der Rekonstruktion verwendet wird, sondern auch auf der Gegenstandsebene, ist vermutlich eher selten, kann aber, wie das Beispiel des reflektierten Denkers Dōgen zeigt, ebenfalls vorkommen.

unterschieden werden. Kultur ist für Malinowski ein System sowohl von objektiven Gegenständen und Handlungen als auch von subjektiven Einstellungen.²⁶⁵ Malinowski untersucht explizit die materielle Grundlage der Kultur und bezieht sich damit eindeutig auf die soziale Wirklichkeit; eine Unterscheidung von Kultur und Gesellschaft vollzieht er jedoch nicht und benützt beide Begriffe fast synonym. Diese Schwierigkeit tritt insbesondere dann auf, wenn es sich nur um vereinzelte Erklärungen handelt, die nicht durch eine ausführlichere Untersuchung begründet sind, sondern entweder als Referenz auf das eigene wissenschaftliche Programm oder aus einer Sekundärquelle eingebracht werden. In einem solchen Fall ist der konkrete Fragekontext der Erklärung nicht immer leicht abzulesen. Mit diesem Beispiel verbunden ist auch die quantitative Frage nach der Signifikanz von Aussagetypen bei der Bestimmung einer methodologischen Konfiguration. Das Spektrum der Häufigkeit, mit der Interaktionen thematisiert werden, reicht von der gelegentlichen Bezugnahme bis hin zu der expliziten und ausführlichen Auseinandersetzung mit den Zusammenhängen zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen. Das bedeutet, dass sich gelegentlich nur ein fließendes Bild der methodologischen Konfiguration ergibt und ein Urteil über sie nur relativ zu anderen Ansätzen möglich und sinnvoll ist. Dies ist der Grund, warum als Beleg der Anwendbarkeit der Kategorie *Interaktion* in Bezug auf Möglichkeitsbedingungen von subjektiven und kulturellen Gegenständen durch soziale Sachverhalte nicht Kim, sondern Bielefeldt gewählt wurde. Die Textmenge, die sich durch diese Interaktionen kategorisieren lässt, ist bei beiden signifikant verschieden. Eine Option zur wissenschaftlichen Fundierung wäre eventuell eine statistische Analyse der Verwendungshäufigkeit von Aussagen, wie sie die quantitative Literaturwissenschaft leisten kann.²⁶⁶

Die Entdeckung unterschiedlicher Ebenen methodologischer Konfiguration und die Frage ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmbarkeit machen deutlich, dass an dieser Stelle noch Forschung notwendig ist. Da Religionswissenschaft ihren Gegenstand Religion und die Methoden mit anderen Disziplinen teilt und sich daher durch eine spezifische methodologische Konfiguration auszeichnet, wäre eine Bestimmbarkeit ein wichtiger Beitrag für die Standortbestimmung der Religionswissenschaft. Hierauf wird im fünften Kapitel noch gesondert eingegangen werden.

²⁶⁵ Malinowski 1975: 21f.

²⁶⁶ Köhler 2005.

4.5 Beitrag des Modells zur methodologischen Diskussion der westlichen Ch'an/Zen-Forschung

Zum Schluss dieses Kapitels soll noch die Frage gestellt werden, was die Interaktionsanalyse zur methodologischen Diskussion der Ch'an/Zen-Forschung beitragen kann. Faure konstatiert den gegenwärtigen methodologischen Stand folgendermaßen:

„At the present time, we are still lacking works considering Ch'an/Zen as a complex cultural system, and trying to place it in situ. [...] It has become obvious that traditional disciplines (such as Sinology or the History of Religions) must face a rapid dissolution of their object (the self-contained culture of Chinese elites, or the experience of some homo religiosus), and the constant pressure of external methodologies (in particular imported from sciences). The borders between various disciplines are being questioned in the name of an interdisciplinary approach (which too often remains a pious wish), while their ideological implications are submitted to criticism [...]. Thus, Ch'an/Zen studies must learn to accept these challenges, by making good use of methods and confronting theories which were until now alien to them.“²⁶⁷

Faure fordert dazu auf, Ch'an und Zen als komplexes kulturelles System zu betrachten. Diese Perspektive wird, wie wir sahen, ebenfalls von der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft betont. Die Interaktionsanalyse kann über kulturelle Gegenstände hinaus weitere Aspekte von Ch'an und Zen adressieren, die über neue Methoden ins Gegenstandsfeld drängen. Ch'an/Zen erscheint vor dem Hintergrund der *Interaktionsanalyse* nicht nur als rein kulturelles System, sondern als ein System, dass in den vier wechselwirkenden und voneinander abhängigen Wirklichkeitsbereichen des *Subjektiven*, *Kulturellen*, *Somatischen* und *Sozialen* ko-emergiert. Diese Perspektive ermöglicht es, neue Forschungsgegenstände und Methoden mit einzubeziehen und sie kritisch zu verorten. Als Beispiele hierfür wurden im Zusammenhang dieser Arbeit die Ritualstudie von Heine und Wright sowie die neuro- und kognitionswissenschaftlichen Ansätze von Austin und Pyysiäinen genannt, deren Beiträge zum Gegenstandsfeld sich durch das Interaktionsmodell beschreiben und auf diese Weise integrieren lassen. Ob dies etwas an der Marginalität dieser neuer Ansätze ändert, sei dahingestellt, da Grenzen der Wissenschaft natürlich nicht nur epistemologische, sondern ebenfalls diskursive Grenzen sind, die nicht nur durch den Inhalt der Forschung, sondern auch durch fachpolitische Realitäten bestimmt werden.

²⁶⁷ Faure 2003: 11.

In seiner Auflistung neuer wünschenswerter Ansätze, Gegenstände und Quellen wird deutlich, dass Faure die Vielfalt der Ansätze aus einem komplementären Argument befürwortet. Die Interaktionsanalyse vertritt eine solche komplementäre Haltung gegenüber unterschiedlichen Ansätzen, geht jedoch mit qualitativen Aussagen bezüglich dieser Komplementarität über die reine Wertschätzung der Pluralität der Perspektiven hinaus. Faure fordert auf, dass sich die Ch'an/Zen-Forschung der Herausforderung neuer und bisher unbekannter Methoden und Theorien stellen müsse. Der Frage, was dies für die konkrete Arbeit der Ch'an/Zen-Forschung und der Religionswissenschaft bedeutet, wird im folgenden Kapitel im Abschnitt zu den Implikationen für die Wissenschaftspraxis nachgegangen.

5. Integrativer methodologischer Pluralismus

In den beiden Hauptkapiteln wurde zum einen ein metatheoretischer Rahmen entwickelt, der in verschiedenen theoretischen Ansätzen implizit oder explizit beschriebene Interaktionen zwischen Wirklichkeitsbereichen zusammengetragen hat. Zum anderen wurde an einem Beispiel überprüft, ob sich die formulierten Interaktionen auch auf Beiträge zur Erforschung eines religionsgeschichtlichen Gegenstandsfeldes anwenden lassen. Es konnte gezeigt werden, dass sich die Kategorie *Interaktion* eignet, methodologische Aspekte von wissenschaftlichen Beiträgen besser beschreibbar zu machen. In diesem Kapitel soll es darum gehen, die Implikationen des entwickelten Modells für Wissenschaftspraxis und das Selbstverständnis der Religionswissenschaft zu erörtern.

5.1 Implikationen für die religionswissenschaftliche Wissenschaftspraxis

5.1.1 Metakritische Präzisierung der Untersuchungsparameter des Gegenstandsfeldes

Durch das Beschreiben methodologischer Aspekte von wissenschaftlichen Beiträgen kann der hier entworfene metatheoretische Rahmen, wie am religionsgeschichtlichen Beispiel belegt, dazu benutzt werden, die Untersuchungsparameter in Bezug auf das Gegenstandsfeld zu klären, das heißt zu zeigen, auf welche Weise ein Beitrag bei der Darstellung seines Gegenstandes vorgeht und inwieweit ein kritisches Bewusstsein für die Unvollständigkeit und Komplementarität der eigenen Perspektive vorliegt. Daher kann man sagen, dass die Interaktionsanalyse neben ihrer integrativen Funktion auch eine *metakritische Aufgabe* erfüllt. Sie stellt allerdings keine Aufforderung dar, das Gegenstandsfeld mit allen theoretisch zur Verfügung stehenden Methodologien zu erforschen. Es geht nicht unbedingt darum, Experte in allen Bereichen zu werden, da Spezialisierung und Einschränkung des Blickwinkels geradezu die Voraussetzungen für jedes erfolgreiche wissenschaftliche Arbeiten sowie der Ursprung der Disziplinen sind. Vielmehr geht es darum, ein Bewusstsein um Grenzen und Abhängigkeiten unterschiedlicher Perspektiven auf das Gegenstandsfeld zu entwickeln und das Ontologisieren religionswissenschaftlicher Begriffe, Beschreibungen und Erklärungen transparent zu machen. Durch das Aufzeigen dieser gegenseitigen Bedingtheit der Wirklichkeitsbereiche und der damit verbundenen Komplementarität der Untersuchungsperspektiven werden die Untersuchungsparameter der gewählten

Gegenstände und Sachverhalte deutlich und können in Bezug auf die Fragestellung der Untersuchung hin präzisiert werden.

In der Praxis kann die Schaffung dieses Problembewusstseins durch systematisches Reflektieren der methodologischen Pluralität, der eigenen methodologischen Konfiguration sowie der Kategorie- und Theoriebildung geschehen. Diese Reflexion kann in unterschiedlicher Weise vollzogen werden, etwa in Form eines methodologischen Kapitels oder Abschnitts, durch Exkurse in andere Methodologien oder durch Fußnoten, welche die eigenen Kategorien und Beschreibungen bzw. Erklärungen kontextualisieren. Kim beispielsweise führte sein methodologisches Verständnis und seinen Religionsbegriff in einem einleitenden Kapitel aus, in dem er auf die Interaktion von Erfahrung und historischer Wirklichkeit sowie die Bedingtheit von religiösen Symbolsystemen sowohl von biologisch-psychologischen als auch von soziokulturellen Faktoren, welche sich ständig begrenzen, bedingen und transformieren, hinweist.²⁶⁸ Ein Beispiel für einen Exkurs ist Austin, der für die Beschreibung der von ihm untersuchten Bewusstseinszustände zwar auf den hinduistisch-buddhistischen Begriff *Samādhi* zurückgreift, dies jedoch durch einen ideengeschichtlichen Abriss des Begriffes historisiert.²⁶⁹

Durch eine Praxis der Metakritik wird ein Schutz vor möglicher Ideologisierung von Methodologien durch Inklusivismen und Exklusivismen geleistet. Beispiele für solche Ideologisierungen sind etwa phänomenologischer Subjektivismus und Idealismus, kognitionswissenschaftlicher Naturalismus und Materialismus und kulturwissenschaftlicher Konstruktivismus und Relativismus sowie soziologischer Positivismus und Funktionalismus. Diese möglichen Ideologisierungen lassen sich durch das Quadrantenmodell veranschaulichen. Jede stellt dabei eine einseitige Verabsolutierung eines der Quadranten dar:

²⁶⁸ Kim 1987: 8-11.

²⁶⁹ Austin 2001: 473f.



Abb. 24: Absolutismen im religionswissenschaftlichen Diskurs

Zachary Stein schreibt über die kritische Funktion des wilberschen Quadrantenmodells:

„But more importantly, and to break slightly with the orthodoxy, I claim Integral Methodological Pluralism is less significant as a substantive view (e.g., exactly this many methodologies; only this many levels etc.)²⁷⁰ and more significant as a formal, normative perspective on how we ought to proceed when endeavoring to employ a variety of disciplines. This interpretation is not far from the one proposed by Crittenden²⁷¹, where he suggests that the integral method trumps its substance, and that this method is best understood as a type of critical theory.²⁷²

Dies gilt nun umso mehr für das hier entwickelte Interaktionsmodell, da es den Zusammenhang der Quadranten nicht nur behauptet, sondern durch induktives Erarbeiten der Interaktionen zwischen den Wirklichkeitsbereichen auch mit entsprechenden kritischen Argumenten verschiedener Ansätze belegt und präzisiert. Ein Merkmal der impliziten Auseinandersetzung mit Interaktionen war bei fast allen Ansätzen eine kritische Haltung gegenüber Ansprüchen anderer Methodologien. Die Kritik, auch wenn diese teilweise mit eigenen neuen Ansprüchen verknüpft war, wurde durch

²⁷⁰ Im Fall des Interaktionsmodells: die Anzahl, Eigenart und Richtung der Interaktionen.

²⁷¹ Stein bezieht sich auf das Vorwort zu Wilbers Buch *The Eye of Spirit*, in dem Jack Crittenden einige Stärken und Schwächen des Quadrantenmodells reflektiert. Crittenden 1997: vii-xii.

²⁷² Stein 2007: 105f.

Aufzeigen von Interaktionen belegt. Was für die eingebrachten Ansätze im Einzelnen gilt, gilt für das Interaktionsmodell in besonderem Maße: Durch das Aufzeigen des gegenseitigen Einflusses der Wirklichkeitsbereiche aufeinander und der damit verbundenen Komplementarität der Untersuchungsperspektiven kann die Interaktionsanalyse eine ideologiekritische Aufgabe wahrnehmen und als ein Schutz vor Inklusivismen und Exklusivismen dienen. Hierzu muss jedoch einschränkend gesagt werden, dass es sich bei dieser kritischen Funktion der Interaktionsanalyse um eine *theoretische Kritik* handelt. Der Logik des *Kreislaufes der Theoriebildung* folgend, muss nach dieser theoretischen Kritik eine *konkrete Kritik* auf der Ebene der Forschung vollzogen werden. Es reicht beispielsweise in der Auseinandersetzung mit einem religiösen Symbolsystem nicht aus, allein aufgrund des Interaktionsmodells die Abhängigkeit des Symbolsystems von unterschiedlichen Faktoren zu formulieren. Diese Kritik muss ebenfalls an den untersuchten Gegenständen selber (oder wo dies nicht möglich ist: durch den Verweis auf entsprechende Arbeiten anderer Forscher, die sich kritisch mit dem Gegenstandsfeld auseinandersetzen) belegt werden.

5.1.2 Orientierung bei der Methodenwahl

Die Möglichkeit, die methodologischen Untersuchungsparameter zu präzisieren, ist nicht nur reflexiv als Metakritik hilfreich, sondern ebenso zur Orientierung bei der Methodenwahl im Vorfeld der Bearbeitung eines Gegenstandsfeldes. Ein Nachdenken darüber ist deshalb so sinnvoll, da sich die Ergebnisse der Untersuchung, abhängig von der Kombination unterschiedlicher Methodologien, erheblich in der Signifikanz ihrer Aussagen unterscheiden. Diese ist dabei weniger von einer ontologischen Gewichtung der Methodologie abhängig als vielmehr vom Erkenntnisinteresse und dem Diskurs, innerhalb dessen dieses Erkenntnisinteresse formuliert wird. Durch eine Übersetzung des entwickelten Interaktionsmodells in einen Fragenapparat lassen sich für jede Perspektive bzw. Methodologie deren Komplementarität und Voraussetzungen systematisch reflektieren:

Fragen an die Untersuchung subjektiver Gegenstände (Bewusstseinszustände, Gedanken, Wahrnehmung, Gefühle etc.):

- (1) Welche kulturellen Gegenstände (Weltanschauungen, Bedeutungen, Werte etc.) bestimmen internalisiert den Inhalt des subjektiven Gegenstands?
- (2) Welche somatischen Sachverhalte (Verhalten, Physiologie, Kognition etc.) bestimmen als Körperwissen internalisiert den Inhalt des subjektiven Gegenstands?

- (3) Welche sozialen Sachverhalte (gesellschaftliche Strukturen und Systeme, Diskurse und Diskurspraktiken, Sprache und Symbole, Umwelt etc.) bestimmen als kulturelles Wissen internalisiert den Inhalt des subjektiven Gegenstands?
- (4) Wie ermöglichen und bedingen somatische Sachverhalte (Verhalten, Physiologie, Kognition etc.) die Form und Struktur des subjektiven Gegenstands?
- (5) Wie ermöglichen und bedingen soziale Sachverhalte (gesellschaftliche Strukturen und Systeme, Diskurse und Diskurspraktiken, Sprache und Symbole, Umwelt etc.) die Form und Struktur des subjektiven Gegenstands?
- (6) Welche Interaktionen haben, auf eine vorliegende Problemstellung bezogen, die größte Signifikanz?
- (7) Was sagt die zutage tretende Signifikanz über die Vorannahmen, das Erkenntnisinteresse und andere Parameter der Untersuchung aus?

Fragen an die Untersuchung kultureller Gegenstände (Weltanschauungen, Bedeutungen, Werte etc.):

- (1) Welche subjektiven Gegenstände (Bewusstseinszustände, Gedanken, Wahrnehmung, Gefühle etc.) liegen dem Inhalt des kulturellen Gegenstands (als Modell von Wirklichkeit) zugrunde?
- (2) Welche somatischen Sachverhalte (Verhalten, Physiologie, Kognition etc.) liegen dem Inhalt des kulturellen Gegenstands (als Modell von Wirklichkeit) zugrunde?
- (3) Welche sozialen Sachverhalte (gesellschaftliche Strukturen und Systeme, Diskurse und Diskurspraktiken, Sprache und Symbole, Umwelt etc.) liegen dem Inhalt des kulturellen Gegenstands (als Modell von Wirklichkeit) zugrunde?
- (4) Wie ermöglichen und bedingen somatische Sachverhalte (Verhalten, Physiologie, Kognition, Genetik etc.) die Form und Struktur des kulturellen Gegenstandes?
- (5) Wie ermöglichen und bedingen soziale Sachverhalte (gesellschaftliche Strukturen und Systeme, Diskurse und Diskurspraktiken, Sprache und Symbole, Umwelt etc.) die Form und Struktur des kulturellen Gegenstandes?
- (6) Welche Interaktionen haben, auf eine vorliegende Problemstellung bezogen, die größte Signifikanz?
- (7) Was sagt die zutage tretende Signifikanz über die Vorannahmen, das Erkenntnisinteresse und andere Parameter der Untersuchung aus?

Fragen an die Untersuchung somatischer Sachverhalte (Verhalten, Physiologie, Kognition etc.):

- (1) Welche subjektiven Gegenstände (Bewusstseinszustände, Gedanken, Wahrnehmung, Gefühle etc.) lassen sich mit dem somatischen Sachverhalt korrelieren oder machen diesen (als Modell für Wirklichkeit) verstehbar?
- (2) Welche kulturellen Gegenstände (Weltanschauungen, Bedeutungen, Werte etc.) lassen sich mit dem somatischen Sachverhalt korrelieren oder machen diesen (als Modell für Wirklichkeit) verstehbar?
- (3) Wie ermöglichen und bedingen soziale Sachverhalte (gesellschaftliche Strukturen und Systeme, Diskurse und Diskurspraktiken, Sprache und Symbole, Umwelt etc.) die Form und Struktur des somatischen Sachverhalts?
- (4) Welche Interaktionen haben, auf eine vorliegende Problemstellung bezogen, die größte Signifikanz?
- (5) Was sagt die zutage tretende Signifikanz über die Vorannahmen, das Erkenntnisinteresse und andere Parameter der Untersuchung aus?

Fragen an die Untersuchung sozialer Sachverhalte (gesellschaftliche Strukturen und Systeme, Diskurse und Diskurspraktiken, Sprache und Symbole, Umwelt etc.):

- (1) Wie ermöglichen und bedingen somatische Sachverhalte (Verhalten, Physiologie, Kognition etc.) die Form und Struktur des sozialen Sachverhalts?
- (2) Welche subjektiven Gegenstände (Bewusstseinszustände, Gedanken, Wahrnehmung, Gefühle etc.) lassen sich mit dem sozialen Sachverhalt korrelieren oder machen diesen (als Modell für Wirklichkeit) verstehbar?
- (3) Welche kulturellen Gegenstände (Weltanschauungen, Bedeutungen, Werte etc.) lassen sich mit dem sozialen Sachverhalt korrelieren oder machen diesen (als Modell für Wirklichkeit) verstehbar?
- (4) Welche Interaktionen haben, auf eine vorliegende Problemstellung bezogen, die größte Signifikanz?
- (5) Was sagt die zutage tretende Signifikanz über die Vorannahmen, das Erkenntnisinteresse und die Parameter der Untersuchung aus?

Wenn wir etwa eine Untersuchung über „Das Kloster Eihei-ji in seiner Rolle als erstes »reines« Zen-Kloster Japans“ zum Forschungsgegenstand machen wollen, dann weist die Abwägung der Interaktionen darauf hin, dass für die Tatsache des ersten reinen Zen-Klosters auf japanischem Boden weniger der Einfluss des somatischen Quadranten wichtig ist, da sich die somatischen Voraussetzungen in China und Japan des 12./13.

Jahrhunderts nicht wesentlich unterscheiden, wobei dies natürlich auf die untersuchten Parameter bezogen zu klären ist. Außerdem wäre die Untersuchung des Eihei-ji als *Zen-Kloster* irrelevant, weil sich ein möglicher Unterschied, etwa der Physiologie durch andere klimatische Bedingungen, auch an anderen buddhistischen Klöstern in Japan untersuchen lassen könnte. Es bedarf dazu keines Zen-Klosters. Dies bedeutet, dass sich neben den internen Erklärungsfaktoren des sozialen Quadranten der subjektive und der kulturelle Quadrant als möglicher Einfluss anbieten – in diesem Fall die religiöse Erfahrung Dōgens und der Bedeutungswandel der Mönchsregel im Ch'an/Zen, die bei Kim als Modell für Wirklichkeit zur Erklärung von Eigenschaften des Eihei-ji herangezogen werden. Erfahrungen lassen sich natürlich nicht unvermittelt untersuchen, sondern nur über biografische Aufzeichnungen, die interpretiert werden. Durch den Einbezug dieser beiden Einflüsse entsteht ein Bild des Eihei-ji, das Merkmale erklären kann, die durch eine ausschließlich sozial-empirische Betrachtung und den Vergleich etwa mit anderen reinen Zen-Klöstern in China oder mit japanischen Klöstern, in denen neben Zen auch weitere Richtungen praktiziert werden, nicht hätten erklärt werden können.

In der Praxis ist die Methodenwahl von einer Reihe Faktoren eingeschränkt. So ist die Wirklichkeit der religionswissenschaftlichen Forschung, trotz ihrer multidisziplinären Ausrichtung und ihres pluralistischen Anspruchs, dergestalt, dass man sich bei der Arbeit primär auf historisch-hermeneutische oder sozial-empirische Methoden beschränkt. Dies ändert sich auch dadurch nicht, dass sich die Religionswissenschaft im Laufe ihrer Geschichte eine Metakompetenz angeeignet hat, die es ihr ermöglicht, als eine *Theorienschmiede* zu agieren, Theorien aus anderen Disziplinen aufzunehmen und diese kreativ auf das eigene Gegenstandsfeld zu beziehen.²⁷³ Sie besitzt in der Regel nicht die methodische Kompetenz, um die Daten zu erzeugen, welche den importierten Theorien zugrunde liegen, beispielsweise die naturwissenschaftlichen Methoden der Gehirnforschung. Sie kann sich in ihrer metatheoretischen Offenheit mit den Theorien anderer Disziplinen auseinandersetzen, nicht aber mit den Daten selber, da sie nicht die Methodenkompetenz zur Gewinnung der Daten besitzt. Dies ist sogar ein Problem innerhalb der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft, wie Hubert Seiwert in seinem Thesenpapier zur Tagung des DVRG-Arbeitskreises Theorie und Methodik (AKTUM) 2008 in Marburg betonte.²⁷⁴

²⁷³ Koch 2007a.

²⁷⁴ Seiwert 2008: 4.

Trotz ähnlicher Fragestellungen in Bezug auf die Gegenstände sind die historisch-hermeneutischen sowie die sozial-empirischen Methoden so unterschiedlich und der zeitliche Aufwand, sie zu erlernen, so gewaltig, dass kaum ein Religionswissenschaftler in beiden Methodologien gleich gut ausgebildet wäre. Seiwert stellt sich daher sogar die Frage, ob der fachliche Verbund der Religionswissenschaft überhaupt zu rechtfertigen sei, ohne religionswissenschaftliche Studiengänge entsprechend aufzubauen. Ein solcher Versuch würde sehr wahrscheinlich an der institutionellen Wirklichkeit der Religionswissenschaft und ihrer Ressourcen scheitern, wie auch Michael Stausberg in seinen Beitrag im Journal *Method and Theory in the Study of Religion* bezüglich der Frage der theoretischen Integration festhält:

„[If] a theory of religion were framed as an integrated theory — i.e. as compatible with data and theory from other fields — this would necessitate the difficult if not impossible task of keeping oneself abreast of developments in such fields. Despite rhetorical praise of interdisciplinary work, this exercise is practically impossible: the complexity of religion effectively integrates it into domains studied by a variety of academic disciplines and fields, most of which are larger and more vibrant than religious studies will likely ever be. While some scholars make brave efforts to engage cutting-edge work from other disciplines [...], the task of translating theoretical models from these fields is quite demanding also for the reason that these models often point to types of data that so far have not been scrutinized by scholars of religion, because it calls for research methods that in turn require extensive training and material infrastructures not always available to us.”²⁷⁵

5.1.3 Anschlussfähigkeit in interdisziplinärer Forschung

Im zweiten Kapitel waren wir auf den methodologischen Pluralismus als eine mögliche Antwort auf die Pluralität der Methoden und Disziplinen eingegangen. Wir sahen, dass der methodologische Pluralismus der gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft mit seiner Einsicht in die Voraussetzungshaftigkeit einer jeden theoretischen Perspektive kaum Orientierungsleistung und Anschlussfähigkeit in der interdisziplinären Zusammenarbeit ermöglicht. Die im letzten Abschnitt gezeigten Grenzen der Methodenwahl machen Interdisziplinarität jedoch zu einer Notwendigkeit und zur logischen Konsequenz religionswissenschaftlicher Forschung. Die Frage, die in diesem Abschnitt beantwortet werden soll, ist daher, inwieweit das Interaktionsmodell

²⁷⁵ Stausberg 2010: 226.

eine Orientierung leisten und die methodologische Anschlussfähigkeit der disziplinenübergreifenden Wissenschaftspraxis in der Religionswissenschaft erhöhen kann.

Der Begriff der *disziplinenübergreifenden Wissenschaftspraxis* wurde von Philipp Balsiger geprägt, der damit einen Oberbegriff für unterschiedliche Formen von Interdisziplinarität darstellt, welche trotz der häufigen Verwendung des Begriffes auch in der Religionswissenschaft kaum reflektiert ist. Michael Jungert schreibt hierzu in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Bandes *Interdisziplinarität*:

„Es gibt nur wenige Begriffe in der aktuellen Wissenschaftsdiskussion, bei denen die Diskrepanz zwischen Verwendungshäufigkeit und theoretischer Reflexion so groß ist wie im Fall der Interdisziplinarität. Kaum ein Kontext, in dem sie nicht als förderlich erachtet, kaum ein Tag, an dem sie nicht in wissenschaftspolitischen Debatten als unverzichtbare Schlüsselkompetenz postuliert wird. Angesichts dieser Fülle alltäglicher Verwendungen und Forderungen erstaunt die starke »wissenschaftsphilosophische Zurückhaltung« in Sachen Interdisziplinarität: In vielen wissenschaftstheoretischen Werken wird sie gar nicht oder nur knapp und häufig implizit behandelt, ihr begrifflicher Gehalt sowie die unterschiedlichen Dimensionen, in denen ihr Bedeutung zukommen kann, bleiben oft unscharf.“²⁷⁶

Daher sollen für die Beantwortung der Frage des Beitrages der Interaktionsanalyse zur Erhöhung der Anschlussfähigkeit in der interdisziplinären Zusammenarbeit unterschiedlichen Formen dieser Zusammenarbeit erläutert werden. Diese Formen sind *Intradisziplinarität*, *Crossdisziplinarität*, *Multidisziplinarität*, *Interdisziplinarität* und *Transdisziplinarität*. In der Literatur herrscht eine gewisse Unschärfe bezüglich dieser Begriffe, die teilweise miteinander konkurrieren. Die hier vorgeschlagene Unterscheidung hat die Arbeiten von Erich Jantsch, Jürgen Mittelstraß, Philipp Balsiger und Heinz Heckhausen zur Grundlage.²⁷⁷

Unter *Intradisziplinarität* kann man eine Zusammenarbeit wissenschaftlicher Disziplinen verstehen, die mit einer gleichen Methode und Sprache einen Gegenstand untersuchen, etwa wenn Regionalwissenschaften wie Indologie, Sinologie oder Japanologie versuchen, mit historischer Hermeneutik buddhistische Schriften zu verstehen. Die Ergebnisse dieser Forschung sind direkt untereinander austauschbar und können von der Religionswissenschaft als Metawissenschaft zu einer allgemeinen Geschichtsschreibung des Buddhismus zusammengetragen und durch die im diachronen und diatopen Vergleich entstandenen Kategorien geordnet und systematisiert werden. Da die

²⁷⁶ Jungert 2010: 1.

²⁷⁷ Balsiger 2005; Heckhausen 1987; Jantsch 1972; Mittelstraß 1987.

Interaktionsanalyse primär Kategorien für die Wechselbeziehungen zwischen Wirklichkeitsbereichen bereitstellt, trägt sie nicht wesentlich zur Erhöhung der Anschlussfähigkeit bei.

Unter *Multidisziplinarität/Pluridisziplinarität* kann man eine Zusammenarbeit wissenschaftlicher Disziplinen mit unterschiedlichen Methodologien verstehen, die ihre Ergebnisse in Bezug auf ein gemeinsames Thema additiv, etwa in Form gemeinsamer Veröffentlichungen, zusammentragen, ohne dass die Erkenntnisse integrativ aufeinander bezogen werden. Dies wäre beispielsweise der Fall, wenn Regionalwissenschaften in ihrer historisch-hermeneutischen Ausprägung, empirische Religionssoziologie und die naturwissenschaftliche Cognitive Science of Religion das Thema „Ritual“ gemeinsam untersuchen und einen Band herausbringen, der die Ergebnisse der unterschiedlichen Richtungen vorstellt. In dieser Form der Zusammenarbeit besteht kein Interesse an einem wirklichen inhaltlichen Austausch, im Fall der Pluridisziplinarität gegebenenfalls das Verbessern der Beziehungen zwischen den Disziplinen. Dennoch kann die Kenntnis des theoretischen Rahmens der Interaktionsanalyse durch ein Bewusstmachen unterschiedlicher Wissenskulturen ein Anschlussgespräch vorbereiten, das an interdisziplinärer oder transdisziplinärer Zusammenarbeit interessiert ist.

Crossdisziplinarität ist eine Übernahme und Nutzung von Methoden oder Theorien anderer Disziplinen oder Methodologien für das eigene Fach, ohne dass es zu einem Austausch oder einer Integration der Inhalte kommt. Oft wird die neue theoretische Perspektive verwendet, um Kritik an der bisherigen Herangehensweise zu üben und auf deren Unvollständigkeit hinzuweisen. Ein Beispiel hierfür ist Boyer, der als Kulturanthropologe selber nicht empirisch arbeitet, jedoch ausgehend von naturwissenschaftlichen Forschungserkenntnissen eine Theorie entwickelt hat, welche er auf religions- bzw. kulturwissenschaftliche Gegenstände anwendet, um deren *sui generis*-Interpretation zu kritisieren. Aufgrund der methodologischen Verortbarkeit der importierten Theorien und Methoden sowie des Aufzeigens der verwendeten Erklärungsmuster bei der Rekonstruktion eines Gegenstandes kann die Interaktionsanalyse zeigen, welche kritischen Beiträge durch die Importe auf das religions- bzw. kulturwissenschaftliche Material geleistet werden können, ohne dass dabei neue Ansprüche erhoben werden müssen, die selber ideologische Züge tragen.

Interdisziplinarität im eigentlichen Sinne ist die Zusammenarbeit wissenschaftlicher Disziplinen mit unterschiedlichen Methodologien, bei der alle einen gemeinsamen Forschungsgegenstand untersuchen. Dieser wird zu Beginn des Projektes bestimmt und in der Sprache eines gemeinsamen *theoretischen Integrationsniveaus* formuliert. Unter

einem theoretischen Integrationsniveau versteht Jungert den spezifischen Umgang einer Disziplin mit einem Gegenstandsbereich inklusive ihrer Methoden, Modelle und Theorien.²⁷⁸ Je näher die Integrationsniveaus beisammen liegen, umso einfacher wird sich die Zusammenarbeit gestalten. Bei weit voneinander entfernten Integrationsniveaus ist die Zusammenarbeit äußerst schwierig und kann, vom Standpunkt der Disziplinen betrachtet, nur in einer unterkomplexen Sprache vollzogen werden. Der Verlauf der jeweils unabhängigen Forschung wird mehr oder weniger regelmäßig ausgetauscht. Die Veröffentlichungen zu interdisziplinären Forschungsprojekten enthalten meistens einen einleitenden Beitrag, der versucht die Ergebnisse integrativ aufeinander zu beziehen. Aufgrund der Verortbarkeit der Theorien und Methoden der Forschungspartner kann die Interaktionsanalyse zeigen, welche Art von kritischen Beiträgen auf das je eigene Material geleistet wird, und in welchem Verhältnis sich das Material der Forschungspartner dazu verhält, wodurch die Fragestellungen dessen, was eigentlich untersucht wird, wie wir im vorletzten Abschnitt sahen, präzisiert und die Beiträge und Grenzen der jeweiligen Perspektiven deutlich werden.

Das äußerst anspruchsvolle Projekt einer *Transdisziplinarität* entspricht der Zusammenarbeit wissenschaftlicher Disziplinen, die innerhalb eines gemeinsamen metatheoretischen Rahmens ein komplexes Problem lösen möchten, das sowohl innerhalb des Gegenstandsfeldes als auch außerhalb der Religionswissenschaft in der Gesellschaft liegen kann. Die Ergebnisse der Forschungen werden entsprechend einem Forschungsplan systematisch aufeinander bezogen. Durch die ständige gegenseitige Verortung der gemeinsamen Beiträge innerhalb des metatheoretischen Rahmens ist eine nachträgliche Syntheseleistung nur in Form einer Verfeinerung oder Anpassung des theoretischen Rahmens und seiner Kategorien notwendig. Neben dem eben genannten Beitrag der Interaktionsanalyse zur Interdisziplinarität kann bei transdisziplinärer Zusammenarbeit der Forschungsgegenstand nicht nur präzisiert, sondern die Perspektiven auch kreativ aufeinander bezogen werden, um neue Fragen und Hypothesen zu generieren. Damit Religionswissenschaft sich an dieser Form der Zusammenarbeit versuchen kann, benötigt sie noch eine umfassende religionswissenschaftliche Wissenschaftstheorie. Diese müsste neben der Ausarbeitung der Interaktionen zwischen den Wirklichkeitsbereichen vor allem die Fragen religionswissenschaftlichen Verstehens, Beschreibens und Erklärens, der Definition des Gegenstandsfeldes und des Religionsbegriffs und einer reflektierten Normativität in der Kategorienbildung klären. Außerdem bedarf es eines systematischen Ansatzes zur

²⁷⁸ Jungert 2010: 8.

Organisation und Kommunikation der interdisziplinären Zusammenarbeit in einem immer breiter werdenden Diskursfeld.

5.2 Implikationen für das Selbstverständnis der Religionswissenschaft

5.2.1 Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft

Die gegenwärtige Religionswissenschaft arbeitet seit ihrer kulturwissenschaftlichen Wende multiperspektivisch und vertritt dabei einen methodologischen Pluralismus. Nachdem lange versucht wurde, die Religionswissenschaft über einen eigenen *sui-generis*-Gegenstand oder durch eine eigene Methode von anderen Disziplinen abzugrenzen und sie zu legitimieren, hat sich seit der kulturwissenschaftlichen Wende die Auffassung durchgesetzt, dass sich die Religionswissenschaft in erster Hinsicht durch eine eigene Fragestellung auszeichnet. Michael von Brück geht der Frage der kulturwissenschaftlichen Identität in seinem Beitrag zu Anne Kochs Band zur Standortbestimmung der Religionswissenschaft nach und schreibt hierzu:

„Religionswissenschaft ist eine Kulturwissenschaft, die sich gegenüber anderen Kulturwissenschaften nicht durch einen eigenen Objektbereich auszeichnet (das war das gescheiterte Unternehmen der Phänomenologie), auch nicht durch eigene Untersuchungsmethoden (sie arbeitet wie andere Kulturwissenschaften auch philologisch, kulturhermeneutisch, sozialanalytisch), sondern durch eine eigene Fragestellung.“²⁷⁹

Diese Fragestellung zeichnet sich zum einen durch ein gemeinsames Gegenstandsfeld, das durch einen wissenschaftsheuristischen Religionsbegriff sowie eine eigene religionswissenschaftliche Metasprache eröffnet wird, zum anderen durch die Methodenkonfiguration der religionswissenschaftlichen Perspektiven. Gerade darin sieht von Brück den Kern der religionswissenschaftlichen Identität begründet:

„Das Spezifikum der Religionswissenschaft liegt also sowohl im Gegenstand als auch im System der Methodenkonfiguration, das einerseits vom Gegenstand her bestimmt wird, andererseits, insofern der Gegenstand ja ein Diskursgeschehen ist, den Gegenstand mit konstituiert. Zwar kann es wohl keine universale Definition von Religion als Gegenstand der Religionswissenschaft geben, gewiss aber ein

²⁷⁹ Brück 2007: 73.

*wissenschafts-heuristisch zu bestimmendes Gegenstandsfeld, das diatopisch und diachronisch variant bleibt.*²⁸⁰

Wenn man daher nach der religionswissenschaftlichen Identität fragt, muss man sich neben dem Gegenstandsfeld mit diesem System der Methodenkonfiguration auseinandersetzen und es näher bestimmen. Da sich das hier entwickelte Interaktionsmodell diesem Thema widmet, leistet sie, neben methodologischer Integration, Metakritik, Orientierung bei der Methodenwahl und Erhöhung der Anschlussfähigkeit in der interdisziplinären Zusammenarbeit, ebenfalls einen Beitrag zur Bestimmung der *religionswissenschaftlichen Identität*. Religionswissenschaft ist eben mehr als ein multidisziplinärer Blick auf ein gemeinsames Gegenstandsfeld. Sie ist keine bloße Ansammlung von Einzeldisziplinen, sondern ein methodisch präzise aufeinander abgestimmtes Netzwerk von Perspektiven.²⁸¹

Der in dieser Arbeit entwickelte metatheoretische Rahmen der Interaktionsanalyse versteht sich als Teil des vielfach geforderten Projektes einer Wissenschaftstheorie der Religionswissenschaft, das zu einer klaren Standortbestimmung im kulturwissenschaftlichen Feld führen soll. Auch die von Seiwert und Stausberg gestellte Frage nach einem Fachzusammenhalt ohne umfassende Ausbildung in historisch-hermeneutischen, sozial-empirischen und naturwissenschaftlichen Methoden lässt sich hierdurch entschärfen. Mit einem gemeinsamen wissenschaftstheoretischen Rahmen ist dieser Fachzusammenhang der Religionswissenschaft auch ohne eine umfassende Methodenausbildung, nicht jedoch ohne eine gründliche wissenschaftstheoretische Ausbildung möglich. Dies ist eine, im Vergleich zu ersten, sehr viel realistischer umsetzbare Variante für eine zukünftige Religionswissenschaft.

5.2.2 Geschichte des religionswissenschaftlichen Methoden-Diskurses

Da die Interaktionsanalyse Kategorien bereitstellt, um methodologische Aspekte von wissenschaftlichen Beiträgen beschreibbar zu machen, ist eine weitere Implikation die Möglichkeit, sich der Geschichte des religionswissenschaftlichen Methoden-Diskurses anzunehmen und diesen auf die Frage hin zu untersuchen, wie unterschiedliche Methodologien aufeinander bezogen wurden und mit welcher Rhetorik und zu welchem Zweck für oder gegen Methodologien argumentiert wurde. Dadurch stellt die Interaktionsanalyse einer diskursanalytischen Betrachtung der Geschichte der

²⁸⁰ Brück 2007: 74.

²⁸¹ Brück 2007: 74.

Religionswissenschaft ein zusätzliches Vokabular zur Verfügung. Dies ist einmal von Bedeutung, da sich die kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft explizit von ihrer religionsphänomenologischen Vergangenheit abgrenzt und den Ausschluss einer ganzen Methodologie zu einem Teil ihrer Identität macht. Trotz der Aufarbeitung der methodischen Fehler der Religionsphänomenologie findet die theoretische Rehabilitierung des Wirklichkeitsbereiches der Subjektivität und Erfahrung aus diesem Grund nur langsam statt. Zum anderen setzt auch die metasprachliche Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff eine Kenntnis der Geschichte der Religionswissenschaft voraus und enthält so gut wie immer Kategorien, die einer methodologischen Vorentscheidung folgen. Durch einen geschärften Blick auf die Geschichte des religionswissenschaftlichen Methoden-Diskurses wird auch die der eigenen Forschung zugrunde gelegten Definitionen des Religionsbegriffes schärfer.

6. Kritik, Zusammenfassung und Schluss

Das in dieser Arbeit entwickelte metatheoretische Modell ist das Ergebnis eines Vergleichs unterschiedlicher theoretischer Ansätze. Die vorliegende Auswahl der Ansätze, welche sich explizit oder implizit mit Interaktionen beschäftigen, ist dabei nicht exklusiv zu verstehen, sondern, wie zu Beginn des dritten Kapitels erläutert, exemplarisch. Daher wären auch andere Ansätze aus der Vielfalt religionswissenschaftlicher Unterdisziplinen und Methoden denkbar und möglich. Orientierung bei der Auswahl bot Einführungsliteratur in die Religionswissenschaft, die einen Überblick über für den Diskurs relevante Ansätze lieferte. Die Kriterien für die getätigte Auswahl waren die deutlich erkennbare Beschreibung von Interaktionsmechanismen sowie eine Terminologie, die sich sinnvoll auf das Quadrantenmodell beziehen ließ. Im Sinne der von Edwards entworfenen Methode für die Bildung von Metatheorien kann man das hier entworfene Modell daher nur als vorläufig betrachten. Ein weiterer Kritikpunkt, der eng mit dem ersten zusammenhängt, sind hermeneutische Aspekte, denen in der Arbeit ebenfalls keine ausreichende Aufmerksamkeit geschenkt wurden. Die Frage, wie unterschiedliche Aussagen in den untersuchten theoretischen Ansätzen auf die Wirklichkeitsbereiche bezogen werden, ist zwar aufgrund des Auswahlkriteriums der Ansätze offensichtlich, anders sieht es jedoch aus, wenn in Texten keine klare Differenzierung in diese Wirklichkeitsbereiche unternommen wurde und die Aussagen aus dem Kontext interpretiert werden müssen. Letztlich ist auch keine Methode ausgearbeitet worden, um die Verwendung von Aussagen, welche Interaktionen implizit oder explizit thematisieren, in irgendeiner Weise quantitativ zu erfassen.

Nichtsdestotrotz vermittelt der entwickelte metatheoretischer Rahmen wichtige Impulse zum Problem der methodologischen Pluralität in der Religionswissenschaft: die Begründung eines *integrativen methodologischen Pluralismus* durch eine Ausarbeitung des komplementären Arguments in Form des Interaktionsmodells, eine Methode zur metakritischen Präzisierung der Untersuchungsparameter eines Gegenstandsfeldes und zur Orientierung bei der Methodenwahl, die Erhöhung der Anschlussfähigkeit von unterschiedlichen Methodologien in der interdisziplinären Zusammenarbeit und ein Beitrag zur Klärung der religionswissenschaftlichen Identität. Es wurden dabei die eigenen Voraussetzungen und Grenzen der Interaktionsanalyse besprochen und das Erkenntnisinteresse im Rahmen des umfassenderen Projektes einer religionswissenschaftlichen Wissenschaftstheorie verortet sowie methodische Stärken und Schwächen thematisiert. Die Arbeit zeichnet sich insbesondere durch den Versuch einer klaren und methodisch-reflektierten Metatheoriebildung aus, welche für die Zukunft

Religionswissenschaft von größter Wichtigkeit sein wird.

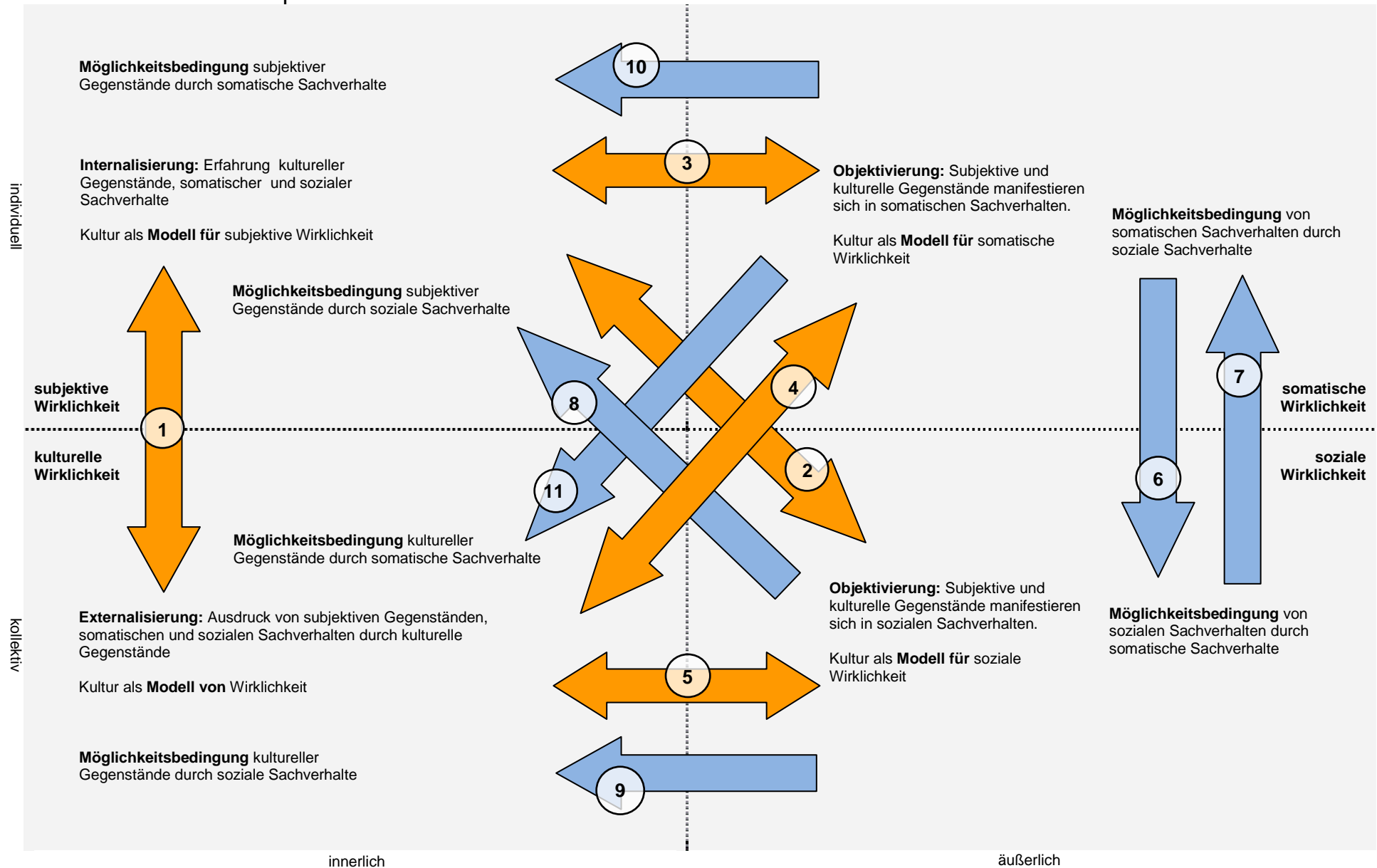
Aufgrund der Notwendigkeit der ständigen Selbstvergewisserung und Standortbestimmung hat die Religionswissenschaft im Laufe ihrer Geschichte ein Maß an Selbstreflexivität entwickelt, das sie zusammen mit dem enormen Fundus an Zugängen zum eigenen Gegenstandsfeld dazu prädestiniert, die Rolle einer *Theorienschmiede* im Kanon der Kulturwissenschaften einzunehmen. Durch das Zusammenkommen dieser beiden Kompetenzen kann sie die Notwendigkeit einer meta- und wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung deutlich erkennen. Wenn die Religionswissenschaft sich nicht nur der Perspektivität von Wirklichkeit bewusst ist, sondern auch ihrer Komplementarität, die selbstverständlich ebenfalls nur perspektivisch in Erscheinung tritt, hat sie das Potenzial, in der Haltung einer reflektierten Normativität viele fruchtbare und substantielle Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Diskussion zu leisten.

7. Anhang

7.1 Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Kreislauf der Theoriebildung und –überprüfung	30
Abb. 2: Evolution in den vier Quadranten	47
Abb. 3: Acht Methodologien	48
Abb. 4: Die vier Bereiche des religionswissenschaftlichen Gegenstandsfeldes	50
Abb. 5: Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung bei Berger/Luckmann	58
Abb. 6: Erlernen, Speichern und Mittragen von Körperwissen bei Koch	63
Abb. 7: Kultur als Bedeutungssystem bei Geertz	68
Abb. 8: Kultur als instrumenteller Apparat zur Bedürfnisbefriedigung bei Malinowski ...	73
Abb. 9: Diskurs als Realitätsbedingung des Subjekts und für Aussagen bei Foucault ..	78
Abb. 10: Religions- und kulturunabhängige Strukturen und Eigenschaften von religiöser Erfahrung bei D`Aquili/Newberg	83
Abb. 11: Beschränkungen religiöser Ideen durch menschliche Kognition bei Boyer	87
Abb. 12: Interaktionstyp Wissenstransformation	91
Abb. 13: Interaktionstyp Möglichkeitsbedingung	93
Abb. 14: Interaktionen zwischen den vier Wirklichkeitsbereichen.....	95
Abb. 15: Methodologische Phasen der westlichen Ch`an/Zen-Forschung	103
Abb. 16: Transformation des buddhistischen Symbolsystems durch Dōgen bei Kim ...	112
Abb. 17: Erfahrung und Ausdruck der Einheit von Übung und Erleuchtung bei Wright und Leighton	117
Abb. 18: Möglichkeitsbedingung von Mönchen und Kloster/Umwelt bei Kim	122
Abb. 19: Möglichkeitsbedingung von Dōgens Erfahrung und des <i>Fukan zazen gi</i> bei Bielefeldt	130
Abb. 20: Möglichkeitsbedingung der Erfahrung von Samādhi bei Austin	135
Abb. 21: Möglichkeitsbedingung der Konzepte von Buddha bei Pyysiäinen	138
Abb. 22: Methodologische Konfiguration von Kims Wissenschaftsprogramm	140
Abb. 23: Methodologische Konfiguration von Kims Untersuchung	141
Abb. 24: Absolutismen im religionswissenschaftlichen Diskurs	148

7.2 Übersicht und Beispieltabelle zu den Interaktionen



Wissenstransformationen	Interaktionen	Beispiele theoretischer Ansätze, die Interaktionen thematisieren	Beispiele religionsgeschichtlicher Beiträge, die Interaktionen thematisieren
	1	Wissenssoziologie Berger/Luckmann: <i>Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit</i>	Kim: Verstehen der religiösen Erfahrung von Zen-Meister Dōgen (1200-1253) ...
	2	Wissenssoziologie Berger/Luckmann: <i>Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit</i>	Kim: ... durch das Lesen des Shōbōgenzō und anderer Schriften
	3	Körperwissenschaft Koch: <i>Körperwissen</i>	Wright/Leighton: ... in der Zen-Meditation
	4	Interpretative Religionsethnologie Geertz: <i>Interpretation of Culture</i>	Kim: Lehre der ursprünglichen Erleuchtung sowie der Endzeit lieferte die ideologische Grundlage für die Verabsolutierung des Gegebenen: Ansammeln von Reichtum, Ausschweifung in ästhetischen Hedonismus
Möglichkeitenbedingungen	5	Interpretative Religionsethnologie Geertz: <i>Interpretation of Culture</i>	Kim: Lehre der ursprünglichen Erleuchtung sowie der Endzeit lieferte die ideologische Grundlage für die Verabsolutierung des Gegebenen: private Tempel von Aristokraten, Institution der bewaffneten Mönche
	6	Biologischer Funktionalismus Malinowski: <i>Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur</i>	Kim: Physiologische Bedürfnisse bestimmen den Aufbau eines Zen-Klosters (Felder, Küche, Schlafgelegenheiten, Latrine etc.).
	7	Biologischer Funktionalismus Malinowski: <i>Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur</i>	Kim: Das Zen-Kloster schafft Bedingungen für Leben und intensive Meditationsübung
	8	Diskursanalyse Foucault: <i>Archäologie des Wissens</i>	Bielefeldt: Abhängigkeit der Erfahrung Dōgens vom Diskurs zur Theorie und Praxis der Meditationsübung in Sung China
	9	Diskursanalyse Foucault: <i>Archäologie des Wissens</i>	Bielefeldt: Abhängigkeit Dōgens Handbücher der Zen-Meditation vom Diskurs zur Theorie und Praxis der Meditationsübung in Sung China
	10	Kognitionswissenschaft D'Aquili/Newberg: <i>Mystical Mind</i> Koch: <i>Körperwissen</i>	Austin: Abhängigkeit der Samādhi-Erfahrung vom Niveau der Neurotransmitter oder vom Wachheitszyklus des Gehirns etc.
	11	Kognitionswissenschaft Boyer: <i>The Naturalness of Religious Ideas</i> Koch: <i>Körperwissen</i>	Pyysiäinen: Verbreitung kontraintuiver Buddha-Konzepte

8. Literaturverzeichnis

- Abe, Masao 1992: *A Study of Dôgen: His Philosophy and Religion*. New York.
- Abe, Ryuichi 1992: *Review Article on Dogen's Manuals of Zen Meditation by Carl Bielefeldt*. In: *Philosophy East & West*, 1992. Honolulu (Bd. 42, Nr. 3), 538-542.
- Ahlbäck, Tore (Hg.) 1999: *Approaching Religion*. Abo.
- Andresen, Jensine; Forman Robert K.C 2000: *Methodological Pluralism in th Study of Religion. How the Study of Consciousness and Mapping Spiritual Experience can reshape Religious Methodology*. In: *Journal of Consciousness Studies*. Exeter (Bd. 7, Nr. 11-12), 7–14.
- Austin, James H. 1999: *Zen and the Brain. Toward an Understanding of Meditation an Consciousness*. Cambridge.
- Bachmann-Medick, Doris 2009: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek.
- Balsiger, Philipp W. 2005: *Transdisziplinarität*. München.
- Barrett, Justin L. 2000: *Exploring the natural foundations of religion*. In: *TRENDS in Cognitive Sciences*. Amsterdam (Bd. 4, Nr. 1), 29–34.
- Berger, Peter L. 1973: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a. M.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas 1982: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.
- Bielefeldt, Carl 1985: *Recarving the Dragon: History and Dogma in the Study of Dôgen*. In: William R. LaFleur (Hg.): *Dôgen Studies*. Honolulu, 21-53.
- Bielefeldt, Carl 1988: *Dogen's Manuals of Zen Meditation*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Bielefeldt, Carl 1992: *Dôgen's Studies in America. Thoughts on the State of the Field*. In: Komazawa Daigaku Zen kenkyujo nenpo. Tokio (Bd. 3), 1–17.
- Bodiford, William M. 1992: *Zen in the Art of Funerals: Ritual Salvation in Japanese Buddhism*. In: *History of Religions*. Chicago (Bd. 32, Nr. 2), 146-164.
- Bodiford, William M. 1993: *The Growth of the Sôtô Zen Tradition in Medieval Japan*. Honolulu.

- Böhme, Hartmut 2000: *Orientierung Kulturwissenschaft: Was sie kann, was sie will*. Reinbek.
- Boyer, Pascal 1994: *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley, Los Angeles, London.
- Boyer, Pascal 1999: *Cognitive Aspects of Religious Ontologies: How the Brain Processes Constrain Religious Concepts*. In: Tore Ahlbäck (Hg.): *Approaching Religion*. Abo, 53–72.
- Boyer, Pascal 2003: *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*. In: *TRENDS in Cognitive Sciences*. Amsterdam (Bd. 7, Nr. 3), 119–124.
- Brück, Michael von 2007: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. In: Koch, Anne (Hg.): *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg, 73-93.
- Brück, Michael von; Lai, Whalen 1997: *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation*, Dialog. München.
- Buswell, Robert E. 1992: *Mārga and Culture: Learning, Letters, and Liberation in Northern Sung Ch'an*. In: Buswell, Robert E.; Gimello, Robert M. (Hg.): *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*. Honolulu, 371-437.
- Buswell, Robert E., 1989: *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sutra, A Buddhist Apocryphon*. Princeton.
- Buswell, Robert E.; Gimello, Robert M. (Hg.): *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*. Honolulu, 1992.
- Cancik, Hubert (Hg.) 1988: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart (Bd. 1).
- Ch'en, Kenneth 1964: *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton.
- Clayton, Philip (Hg.) 2006: *The Oxford Handbook of Religions and Science*. Oxford.
- Collcutt, Martin 1981: *Five Mountains: The Rinzai Zen monastic institution in medieval Japan*. Cambridge.
- Colomy, Paul 1991: *Metatheorizing in a postpositivist frame*. In: *Sociological Perspectives*. Berkeley (Bd. 34, Nr. 3), 269-286.
- Crittenden, Jack 1997: *What is the meaning of "Integral"?* In: Wilber, Ken: *The Eye of Spirit*. Boston, vii-xii.

- D'Aquili, Eugene G.; Laughlin Charles Jr. 1975: *The Biopsychological Determinants of Religious Ritual Behavior*. In: Zygon. Journal of Religion & Science. Hoboken (Bd. 10, Nr. 1), 32–58.
- D'Aquili, Eugene G.; Newberg, Andrew B. 1999: *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis.
- Dawkins, Richard 2006: *Der Gotteswahn*. Berlin.
- Demiéville, Paul 1952: *Le concile de Lhasa: Une controverse sur le quiétisme entres les bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIIIe siecle de l'ere chrétienne*. Paris.
- Dennett, Daniel 2008: *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*. Berlin.
- Dumoulin, Heinrich 1963: *A History of Zen Buddhism*. Boston.
- Edwards, Mark G. 2008: *Evaluating Integral Metatheory*. In: Journal of Integral Theory and Practice. Albany (Bd. 3, Nr. 4), 61–83.
- Edwards, Mark G. 2010: *Organisational transformation for sustainability. An integral metatheory*. New York.
- Esbjörn-Hagens, Sean; Wilber, Ken 2006: *Toward A Comprehensive Integration Of Science and Religion. A Post-Metaphysical Approach*. In: Philip Clayton (Hg.): *The Oxford Handbook of Religions and Science*. Oxford, 523–546.
- Faure, Bernard (Hg.) 2003: *Chan Buddhism in Ritual Context*. London.
- Faure, Bernard 1991: *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan/Zen Tradition*. Princeton.
- Faure, Bernard 1993a: *Chan insights and oversights: an epistemological critique of the Chan tradition*. Princeton.
- Faure, Bernard 2003: *Chan and Zen Studies: the state of the field(s)*. In: Bernard Faure (Hg.): *Chan Buddhism in Ritual Context*. London, 1–35.
- Figl, Johann (Hg.) 2003: *Handbuch Religionswissenschaft*. Innsbruck.
- Fleischer, Margot (Hg.) 1995: *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt.
- Foucault, Michel 1973: *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel 1981: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.

- Foulk, Theodore Griffith 1987: *The "Ch'an School" and its Place in the Buddhist Monastic Tradition*. Ph.D. Dissertation, University of Michigan.
- Geertz, Clifford 1987: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.
- Gernet, Jacques 1951: *Biographie du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760): Contribution à l'histoire de l'école du Dhyâna*. In: *Journal Asiatique*. Paris (Bd. 139, Nr. 1), 29-68.
- Gladigow, Burkhard 1988: *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext der Religionswissenschaft*. In: Hubert Cancik (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart (Bd. 1), 26–40.
- Gladigow, Burkhard 2005: *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Stuttgart.
- Glock, Charles Y.; Stark, Rodney 1968: *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkley, Los Angeles, London.
- Gregory, Peter N. (Hg.) 1986: *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Honolulu.
- Gregory, Peter N. 1991: *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton.
- Heckhausen, Heinz 1987: „Interdisziplinäre Forschung“ zwischen Intra-, Multi- und Chimären-Disziplinarität. In: Jürgen Kocka (Hg.): *Interdisziplinarität. Praxis – Herausforderung – Ideologie*. Frankfurt a. M., 129–145.
- Heine Steven 2006: *When Did Dōgen go to China? What he wrote and when he wrote it*. Oxford.
- Heine Steven 2007: *A Critical Survey of Works on Zen since Yampolsky*. In: *Philosophy East & West*. Honolulu (Bd. 57, Nr. 4), 577–592.
- Heine, Steven; Wright Dale S. (Hg.) 2008: *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford.
- Hirai, Tomio 1978: *Zen and the Mind. Scientific Approach to Zen Practice*. Tokio.
- History of Religions 1992. Chicago (Bd. 32, Nr. 1).
- History of Religions 1992. Chicago (Bd. 32, Nr. 2).
- Hock, Klaus 2002: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt.
- Hu Shih 1932: *The Development of Zen Buddhism in China*. In: *The Chinese Social and Political Science Review*. Peking (Bd. 15, Nr. 4), 475-505.

- Hu Shih 1953: *Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method*. In: Philosophy East & West. Honolulu (Bd. 3, Nr. 1), 3-24.
- Integral Review 2007. Bethel (Bd. 4).
- Integral Review 2010. Bethel (Bd. 6, Nr. 3).
- Jantsch, Erich 1972: *Towards interdisciplinarity and transdisciplinarity in education and innovation*. In: Leo Apostel, Guy Berger, Asa Briggs, Guy Michaud (Hg.): Interdisciplinarity. Washington, 97–121.
- Journal Asiatique 1951. Paris (Bd. 139, Nr. 1).
- Journal of Consciousness Studies 2000. Exeter (Bd. 7, Nr. 11-12).
- Journal of Integral Theory and Practice 2008. Albany (Bd. 3, Nr. 4).
- Jungert, Michael 2010: *Was zwischen wem und warum eigentlich? Grundsätzliche Fragen der Interdisziplinarität*. In: Michael Jungert, Elsa Romfeld, Thomas Sukopp, Uwe Voigt (Hg.): Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme. Darmstadt, 1–12.
- Jungert, Michael; Romfeld, Elsa; Sukopp, Thomas; Voigt, Uwe (Hg.) 2010: *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*. Darmstadt.
- Kasulis, Thomas P. 1978: *The Zen philosopher: A review article on Dōgen scholarship in English*. In: Philosophy East & West. Honolulu (Bd. 28, Nr. 3), 353-373.
- Kennett, Jiyu 1972: *Selling water by the river: a manual of Zen training*. New York.
- Kim, Hee-Jin 1975: *Dogen Kigen. Mystical Realist*. Tucson.
- Kippenberg, Hans G. 1983: *Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft*. In: Burkhard Gladigow, Hans G. Kippenberg (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft. München, 9–28.
- Kippenberg, Hans G.; Stuckrad, Kocku von 2003: *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München.
- Kleine, Christoph; Schrimpf, Monika; Triplett, Katja (Hg.) 2004: *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag*. München.
- Koch, Anne 2007a: *Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaften. Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test*. In: Koch, Anne (Hg.): Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld. Marburg, 33-51.

- Koch, Anne 2007b: *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. Habilitationsschrift. Ludwig-Maximilians-Universität, München, <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12438/1/Habilitation-Koch-02.03.07.pdf>, Stand November 2012.
- Koch, Anne (Hg.) 2007c: *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg.
- Koch, Anne 2007d: *Zu diesem Band: Religionswissenschaft auf den Watchtower*. In: Koch, Anne (Hg.): *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg, 7-14.
- Kocka, Jürgen (Hg.) 1987: *Interdisziplinarität. Praxis – Herausforderung – Ideologie*. Frankfurt a. M.
- Kodera, Takashi J. 1980: *Dogen's formative years in China*. London.
- Kohl, Karl-Heinz 1988: *Geschichte der Religionswissenschaft*. In: Hubert Cancik (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart (Bd. 1), 217–262.
- Köhler, Reinhard; Altmann, Gabriel; Piotrowski, Rajmund G. (Hg.) 2005: *Quantitative Linguistik – Quantitative Linguistics. Ein internationales Handbuch*. Berlin; New York.
- Komazawa Daigaku Zen kenkyujo nenpo 1992. Tokio (Bd. 3).
- LaFleur, William R. (Hg.) 1985: *Dogen Studies*. Honolulu.
- LaFleur, William R. 1985: *Dogen in the Academy*. In: William R. LaFleur (Hg.): *Dōgen Studies*. Honolulu, 1–20.
- Lawson, Thomas E. 2000: *Towards a Cognitive Science of Religion*. In: Numen. Leiden (Bd. 47), 338–349.
- Lawson, Thomas E.: *The Relevance of Cognitive Sciences for the History of Religions*. In: Luchesi, Stuckrad (Hg.) 2004: *Religion im kulturellen Diskurs*, 105–114.
- Leighton, Taigen Dan 2008: *Zazen as an Enactment Ritual*. In: Steven Heine, Wright Dale S. (Hg.): *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford, 167–184.
- Lepénies, Wolf 2006: *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. Frankfurt a. M.
- List, Elisabeth 2004: *Einleitung. Interdisziplinäre Kulturforschung auf der Suche nach theoretischer Orientierung*. In: Elisabeth List, Fiala Erwin (Hg.): *Grundlagen der Kulturwissenschaft. Interdisziplinäre Kulturstudien*. Tübingen, Basel, 3–12.

- List, Elisabeth; Fiala Erwin (Hg.) 2004: *Grundlagen der Kulturwissenschaft. Interdisziplinäre Kulturstudien*. Tübingen, Basel.
- Luchesi, Brigitte; Stuckrad, Kocku von (Hg.) 2004: *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag*. Berlin.
- Malinowski, Bronislaw 2005: *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*. Frankfurt a. M.
- Masunaga, Reihō 1975: *A primer of Sōtō Zen: a translation of Dōgen's Shōbōgenzō zuimonki*. Honolulu.
- Masunaga, Reihō 1958: *The Sōtō Approach zu Zen*. Tokio.
- McRae, John 1986: *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu.
- McRae, John. 1992: *Encounter Dialogue and the Transformation of the Spiritual Path in Chinese Ch'an*. In: Buswell, Robert E; Gimello, Robert M. (Hg.): *Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*. Honolulu, 339-369.
- Method and Theory in the Study of Religion 2003. Leiden (Bd. 15, Nr. 3).
- Method and Theory in the Study of Religion 2008. Leiden (Bd. 20).
- Method and Theory in the Study of Religion 2010. Leiden (Bd. 22).
- Michaels, Axel (Hg.) 2001: *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern.
- Michaels, Axel (Hg.) 2004: *Klassiker der Religionswissenschaft*. München.
- Michaels, Axel 2001: *Nachwort, Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie*. In: Axel Michaels (Hg.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern, 489–492.
- Mittelstraß, Jürgen 1987: *Die Stunde der Interdisziplinarität?* In: Jürgen Kocka (Hg.): *Interdisziplinarität. Praxis – Herausforderung – Ideologie*, Frankfurt a. M., 152-158.
- Mittelstraß, Jürgen 1998: *Die Häuser des Wissens. Wissenschaftstheoretische Studien*. Frankfurt a. M.
- Nietzsche, Friedrich 1999: *Zur Genealogie der Moral*. München.
- Numen 2000. Leiden (Bd. 47).
- Numen 2003. Leiden (Bd. 50).
- Omega 1997. Amsterdam (Bd. 5).

- Pelliot, Paul 1923: *Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des T'ang*. In: T'oung Pao. Leiden (Bd. 22, Nr. 1), 215-291.
- Philosophy East & West 1953. Honolulu (Bd. 3, Nr. 1).
- Philosophy East & West 1978. Honolulu (Bd. 28, Nr. 3).
- Philosophy East & West, 1992. Honolulu (Bd. 42, Nr. 3).
- Philosophy East & West 1995. Honolulu (Bd. 45, Nr. 1).
- Philosophy East & West 2007. Honolulu (Bd. 57, Nr. 4).
- Pöppel, Ernst 2002: *Drei Formen des Wissens – oder ein Plädoyer dafür, bei der Gestaltung einer Wissenschaft, die menschliche Natur ernstzunehmen*. In: Venanz Schubert (Hg.): *Die Geisteswissenschaften in der Informationsgesellschaft*. St. Ottilien, 261–274.
- Popper, Karl R. 1978: *Three Worlds*. The Tanner Lecture on Human Values. Ann Arbor, 1978.
- Popper, Karl R. 1994: *Knowledge and the Body-Mind-Problem. In defence of interactionism*. New York.
- Popper, Karl R.; Eccles, John C. 2005: *Das Ich und sein Gehirn*. München.
- Pye, Michael 1999: *Methodological Integration in the Study of Religions*. In: Tore Ahlbäck (Hg.): *Approaching Religion*. Abo, 189–205.
- Pye, Michael 2004: *Friedrich Heiler (1892-1961)*. In: Michaels, Axel (Hg.) 2004: *Klassiker der Religionswissenschaft*. München, 277-289.
- Pyysiäinen, Ilkka 2003: *Buddhism, Religion, And the Concept of "God"*. In: Numen. Leiden (Bd. 50), 147–171.
- Religious Studies Review 2011. Houston (Bd. 37, Nr. 3).
- Ritzer, George 1991: *Metatheorizing in Sociology*. Lanham.
- Rüpke, Jörg 2007: *Historische Religionswissenschaft*. Stuttgart.
- Schubert, Venanz (Hg.) 2002: *Die Geisteswissenschaften in der Informationsgesellschaft*. St. Ottilien.
- Seiwert, Hubert 2008: *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften*. Unveröffentlichtes

Diskussionspapier zum Treffen des DVRG-Arbeitskreises Theorie und Methodologie (AKTUM). Marburg.

Seiwert, Hubert 1977: *Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug*. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. St. Ottilien (Bd. 61), 1–18.

Sellmann, James D. 1995: *A belated response to Hu Shih and D.T. Suzuki*. In: Philosophy East & West. Honolulu (Bd. 45, Nr. 1), 97-104.

Sharf, Robert H. 1992: *The Idolization of Enlightenment: On the Mummification of Ch'an Masters in Medieval China*. In: History of Religions. Chicago (Bd. 32, Nr. 1), 1-31.

Sharpe, Eric J. 1983: *Understanding religion*. New York.

Sharpe, Eric J. 1986: *Comparative religion*. London.

Smart, Ninian 1999: *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley.

Snow, Charles Percy 1959: *The two cultures and the scientific revolution*. Cambridge.

Sociological Perspectives 1991. Berkeley (Bd. 34, Nr. 3).

Sperber, Dan 1975: *Rethinking Symbolism*. Cambridge.

Spinner, Helmut 1974: *Pluralismus als Erkenntnismodell*. Frankfurt a. M.

Stein, Zachary 2007: *Modeling the Demands of Interdisciplinarity. Toward a Framework for Evaluating Interdisciplinary Endeavors*. In: Integral Review. Bethel (Bd. 4), 91–107.

Stensvold, Anne 2004: *Hunting for Paradigms in the History of Religions*. In: Kleine, Christoph; Schrimpf, Monika; Triplett, Katja (Hg.): *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft*. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag. München, 47-60.

Stensvold, Anne 2004: *Hunting for Paradigms in the History of Religion*. In: Christoph Kleine, Monika Schrimpf, Katja Triplett (Hg.): *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft*. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag. München, 47–60.

Stolz, Fritz 1997: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen.

Stuckrad, Kocku von 2003: *Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action*. In: Method and Theory in the Study of Religion. Leiden (Bd. 15, Nr. 3), 255–271.

Suzuki, D.T. 1953: *Zen: A Reply to Hu Shih*. In: Philosophy East & West. Honolulu (Bd. 3, Nr. 1), 25-46.

- Tanabe, Hajime 1939: *Shōbōgenzō no tetsugaku shikan*. Tokio.
- The Chinese Social and Political Science Review 1932. Peking (Bd. 15, Nr. 4).
- T'oung Pao 1923. Leiden (Bd. 22, Nr. 1).
- TRENDS in Cognitive Sciences 2000. Amsterdam (Bd. 4, Nr. 1).
- TRENDS in Cognitive Sciences 2003. Amsterdam (Bd. 7, Nr. 3).
- Waardenburg, Jacques 1978: *Reflections on the Study of Religion*. Cambridge.
- Waldenfels, Bernhard 1995: *Michel Foucault. Auskehr des Denkens*. In: Margot Fleischer (Hg.): *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt, 191–203.
- Wallis, Steven E. 2010: *Towards a Science of Metatheory*. In: *Integral Review*. Bethel (Bd. 6, Nr. 3), 73–120.
- Watsuji, Tetsurō 1925: *Shamon Dōgen*. Tokio.
- Wilber, Ken 1997: *The Eye of Spirit*. Boston.
- Wilber, Ken 2002: *Eros, Logos, Kosmos*. Frankfurt a. M.
- Wißmann, Hans 2004: *James George Frazer (1854-1941)*. In: Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*. München, 77–89.
- Wright, Dale S. 2008: *Introduction: Rethinking Ritual Practice in Zen Buddhism*. In: Steven Heine, Wright Dale S. (Hg.): *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford, 3–19.
- Yampolsky, Philip B. 1967: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. New York.
- Yanagida, Seizan 1967: *Shoki Zenshū shisho no kenkyū*. Kyōto.
- Yokoi, Yuhō; 1976: *Zen Master Dōgen*. New York, Tokio.
- Yu, Jimmy 2011: *Contextualizing the Deconstruction and Reconstruction of Chan/Zen Narratives*. In: *Religious Studies Review*. Houston (Bd. 37, Nr. 3), 165-176.
- Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1977. St. Ottilien (Bd. 61).
- Zygon. Journal of Religion & Science 1975. Hoboken (Bd. 10, Nr. 1).

9. Lebenslauf des Autors

Persönliche Daten:

Name: Felix Hoch
Geburtstag: 10.02.1977
Geburtsort: Fürstenfeldbruck

Universitätsausbildung

09/07-01/12 Promotion in Religionswissenschaft und Japanologie, Titel der
Dissertation: "Interaktionsanalyse als methodologische Integration", Abschluss:
Dr. phil., Note: cum laude
09/03-09/04 Studium des Buddhismus und des Japanischen an der Taisho-Universität Tokio
04/01-09/07 Studium der Religionswissenschaft mit Schwerpunkt Buddhismus, der
Philosophie und der Japanologie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München, Abschluss: Magister Artium, Note: magna cum laude
10/99-03/01 Studium der Biologie an der Technischen Universität München

Schulausbildung

09/88-06/97 Gymnasium, Abschluss: Abitur
09/87-07/88 Hauptschule
09/83-07/87 Grundschule